NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Neuf siècles de Schisme (1054-1954) Regards sur l'Orthodoxie

Le 16 juillet de cette année 1954, neuf siècles se seront écoulés depuis le jour où les légats du pape Léon IX déposèrent sur l'autel de la basilique Sainte-Sophie de Constantinople la bulle d'excommunication du patriarche Michel Cérulaire. Cet incident particulièrement tragique pour la chrétienté est considéré communément comme marquant la rupture entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine, rupture, hélas, qui dure toujours et dont les conséquences furent incalculables. Pour ne parler que du présent, on peut penser qu'il n'y aurait pas aujourd'hui de rideau de fer coupant l'Europe en deux s'il n'y avait pas eu de schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

Quels qu'aient été les torts de Michel Cérulaire et les maladresses des légats du Pape dans cet incident, il serait injuste de les rendre seuls responsables du schisme. Celui-ci se préparait depuis de longs siècles déjà, au point que le R. P. Jugie a pu écrire à ce sujet : « Au lieu de parler de schisme définitif, il serait sans doute plus exact de dire que nous sommes en présence de la première tentative de réunion avortée. Il est certain, en effet, que la séparation de fait existait depuis de longues années. En 1053-54, on veut profiter de l'occasion de pourparlers d'ordre politique pour essayer de rétablir les relations rompues. Cette tentative a échoué... » (Le Schisme Byzantin, *Paris, 1941, p. 230).*

La Nouvelle Revue Théologique *n'a pas cru pouvoir laisser passer ce douloureux anniversaire sans offrir à ses lecteurs une information historique, doctrinale et pastorale, qui leur permette de mieux com-*

prendre l'état présent du schisme. C'est dans cette perspective qu'elle présente dans ce numéro une suite d'études consacrées aux événements de juillet 1054 et aux tentatives ultérieures de réunion entre l'Orient et l'Occident chrétiens; aux caractères propres de l'Orthodoxie et aux divergences doctrinales qui nous séparent d'elle; et enfin aux perspectives d'avenir en ce qui concerne l'unité désirée. Cet ensemble d'articles paraîtra prochainement dans un cahier spécial, enrichi par des notes d'information sur la situation religieuse actuelle en U.R.S.S., sur les diverses diasporas de l'Orthodoxie en France, en Amérique, au Japon... et sur l'apostolat auprès des D.P. orthodoxes.

Puissent ces pages qui veulent aider à faire mieux connaître nos frères séparés, à les faire mieux apprécier et aimer, susciter chez tous ceux qui les liront — prêtres ou laïcs — le désir sincère de promouvoir, par la prière et par les œuvres, la réalisation du grand désir, qui doit être cher au cœur de tout apôtre, celui de la réunion de tous les chrétiens en un seul troupeau sous un seul Pasteur dans l'unique bercail du Christ. Sa Sainteté le Pape Pie XI ne déclarait-il pas dans son allocution du 10 janvier 1927 : « Pour la Réunion, il est avant tout nécessaire de se connaître et de s'aimer. Se connaître parce que, si l'œuvre de la Réunion a échoué tant de fois, ces échecs sont dus en grande partie au fait que, de part et d'autre, on ne se connaissait pas. S'il y a eu des préjugés réciproques, il faut que ces préjugés tombent... Les chrétientés orientales ont conservé une sainteté si vénérable qu'elles méritent non seulement tout notre respect mais encore toute notre symapthie. » Nous serions heureux si ces quelques pages pouvaient contribuer à l'accomplissement de ces vœux du Saint-Père.

La Nouvelle Revue Théologique.

Le schisme byzantin de 1054

Il y a cette année neuf siècles qu'un schisme funeste sépare les Eglises de rite byzantin de l'Eglise romaine. Chose qui paraît étrange au premier abord, ce grave événement ne fut pas considéré comme tel ni en Orient ni en Occident. Les chroniqueurs byzantins du XI^e^ siècle, Jean Skylitzès et Michel Attaliatès, qui racontent en détail les faits politiques, ne disent rien du schisme de 1054. Il en est de même pour ceux du XII^e^ siècle, Georges Cédrénus, Jean Zonaras et Michel Glykas. Seule, une chronique de la fin du XIII^e^ y fait une discrète allusion [1]. Michel Psellos, qui fut pourtant mêlé directement à la querelle, n'en parle que par allusion et sans y attacher d'importance. Ces divers auteurs n'ont donc pas considéré le conflit comme un fait digne de mention, car ce n'était pas la première fois qu'il s'en produisait de tels. Les historiens occidentaux s'y sont arrêtés davantage. Chroniques et annales en parlent en s'inspirant de la *Commemoratio brevis,* qui est probablement le rapport du cardinal Humbert, légat du pape; mais aucun d'eux ne considère l'issue de la lutte de 1054 comme un schisme. Bien plus, pour eux, elle s'est terminée à l'avantage de l'Eglise romaine. C'est seulement au XIII^e^ siècle que l'on comprit la gravité de l'événement, le patriarche Jean Beccos (1275-1282) chez les catholiques, Job Jasitès et Georges Moschambar chez les orthodoxes. Depuis lors les auteurs s'accordent généralement à considérer Michel Cérulaire comme le père du schisme, et non Photius, qui s'était réconcilié avec Rome, rétablissant ainsi les relations de son Eglise avec le Saint-Siège. Les Grecs parlent cependant du schisme de l'Eglise romaine, comme si elle s'était séparée de la véritable Eglise.

LES PRODROMES

Rien ne semblait en apparence annoncer cette rupture. Sans doute les hérésies avaient souvent été une cause de séparation entre Constantinople et Rome, du IV^e^ au IX^e^ siècle, mais chaque fois que l'orthodoxie avait été rétablie, les rapports avaient repris de façon normale. L'affaire de Photius avait été plus grave, parce que, à une question purement disciplinaire, s'étaient ajoutées d'autres causes de dissentiment, comme la juridiction sur la Bulgarie et les polémiques doctrinales entamées par le patriarche. Cette affaire avait laissé des traces profondes qui pouvaient amener de nouveaux conflits. Cependant la

1. C. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, VII, 164.

paix ne fut troublée qu'à propos de la tétragamie qui mit en opposition le patriarche Nicolas Ier le Mystique et le pape Sergius III, au début du Xe siècle, en raison des divergences du droit oriental et du droit occidental au sujet des secondes noces et, vers 1024, par la prétention du patriarche Eustathe, qui voulait obtenir de Rome la reconnaissance du titre d'oecuménique, qui lui aurait donné dans son patriarcat les mêmes droits qu'au pape en Occident [2]. Cette demande souleva une telle indignation que le pape Jean XIX, un simoniaque pourtant, n'osa pas céder. Quand Nicéphore Phocas, au Xe siècle, étendit à la Pouille la juridiction du patriarche de Constantinople et fit élever par celui-ci au rang de métropole l'évêché d'Otrante, Rome ne crut pas devoir protester. Basile II supprima le patriarcat de Bulgarie et le remplaça par un simple archevêché soumis à Constantinople, faisant disparaître une fois pour toutes cette cause de conflit.

D'autres motifs de friction existaient, surtout au point de vue dogmatique. Dans sa lutte contre Rome, Photius avait ramassé toutes les divergences de détail qui séparaient les deux Eglises, entre autres la doctrine sur la procession du Saint-Esprit et l'addition du *Filioque* au Symbole. Son œuvre théologique sera l'arsenal dans lequel les polémistes byzantins iront chercher des armes contre Rome. Au point de vue politique, la tension existait depuis le début du IXe siècle. Pour échapper à la tutelle de Byzance et s'assurer une protection, saint Léon III avait fondé en 800 l'empire d'Occident, ce qui avait fortement indisposé les Byzantins, pour qui le seul empire légitime était le leur, héritier direct de l'empire romain.

Dans les sphères officielles, politiques et religieuses, persistait donc une sourde opposition qui pouvait à tout instant se traduire en actes. Il n'en était pas de même dans le peuple. Les relations étaient constantes et cordiales et se manifestaient lors du passage de plus en plus fréquent des pèlerins qui se rendaient d'Occident en Palestine en traversant l'empire byzantin, ou lors des voyages que les Orientaux faisaient en Occident, en pèlerinage ou pour affaires. Un monastère amalfitain s'établissait au mont Athos, tandis que des monastères grecs se fondaient en Occident. On a de multiples preuves de cette bonne entente et des prévenances qu'avaient les uns pour les autres Orientaux et Occidentaux [3]. Ce n'est donc pas du côté du peuple que pouvait venir une querelle dégénérant en schisme, mais il pouvait être ameuté contre les Latins par ses chefs religieux, car on sait que les foules sont mobiles et facilement influençables.

Au point de vue politique, tout semblait concourir à une entente vers le milieu du XIe siècle. Les Byzantins, presque évincés de l'Italie, où ils avaient été puissants depuis la conquête de Justinien au VIe

2. Raoul Glaber, *Hist.*, IV, 1.
3. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, Paris, 1924.

siècle, avaient repris possession d'une bonne partie de la presqu'île au X^e^ et se heurtaient aux Allemands dont les empereurs cherchaient à pousser leur offensive jusqu'en Calabre. Cependant les attaques répétées des Normands, qui menaçaient à la fois les territoires de Byzance et ceux du Saint-Siège, suggéraient une entente. L'initiateur de cette politique nouvelle fut le représentant du basileus en Italie, Argyros, qui l'avait préconisée durant son séjour à Constantinople (1049-1051) et qui la pratiqua dès son arrivée à Bari. Constantin IX Monomaque était acquis à cette politique ; le pape Léon IX s'y rallia volontiers et décida même l'empereur d'Allemagne à en faire autant (1052). Cette alliance demandait naturellement que fussent rétablies les relations religieuses entre Rome et Constantinople. Or cela contrecarrait les vues du patriarche Michel Cérulaire, qui prétendait jouir d'une autocéphalie de fait, qui existait depuis un certain temps déjà. Aussi poursuivit-il Argyros d'une haine implacable. Son collègue Pierre d'Antioche, récemment nommé, envoyait une synodique à Rome au printemps de 1053. Cérulaire pouvait être obligé d'en faire autant, ce qu'il ne saurait accepter à aucun prix. Persuadé que les Occidentaux erraient sur plusieurs points de la foi et de la discipline, il jugeait impossible de rétablir sur les diptyques de son Eglise le nom du pape qui en avait disparu depuis on ne sait combien de temps. Pour prévenir le danger, il résolut de prendre l'offensive, car il est bien certain que l'attaque vint de lui.

Qui était donc ce patriarche ? Michel Cérulaire appartenait à une noble famille de la capitale. En 1040, il avait été compromis dans un complot dont il était peut-être le chef et aurait été le bénéficiaire en cas de réussite. Il fut de ce fait exilé, mais pour peu de temps, et rappelé à Constantinople. Il s'était fait moine à la suite du suicide de son frère, emprisonné comme lui. L'empereur Constantin IX Monomaque (1042-1055), qui l'avait en estime, l'introduisit au palais, on ne sait dans quelle fonction, et prenait volontiers son avis. Il le nomma patriarche, probablement sans qu'il y eût une élection régulière, du moins on n'en trouve pas trace. Cette pratique était assez courante pour ne pas susciter de réprobation. Le nouveau pontife fut vite aimé du peuple à cause de la dignité de sa vie et de sa tenue à l'église. Cependant c'était un caractère entier, ennemi de la diplomatie, allant directement au but qu'il s'était assigné, animé d'une volonté implacable, décidé à supprimer tous les obstacles qui s'opposaient à ses desseins. Il entra en conflit avec l'empereur qui n'était pas de taille à lui résister. Constantin IX Monomaque, arrivé au trône d'une façon inespérée, après avoir subi une dizaine d'années d'exil, était d'un caractère faible et mobile, volontiers apathique, sauf lorsque le danger était pressant, incapable de s'opposer victorieusement à une volonté plus forte que la sienne. Cérulaire le savait et il en profita.

Par contre, s'il se heurtait au pape, il rencontrerait un caractère aussi ferme que le sien et qu'il ne saurait faire plier. Léon IX (1047-1054), parent de l'empereur Conrad I^er^, fut nommé pape à la diète de Worms, mais il n'accepta qu'après son élection régulière par le clergé et le peuple de Rome (1047). Aussitôt il commença d'appliquer le programme de réformes qu'il avait inauguré pendant son épiscopat à Toul (1027-1047), lutta contre l'hérésie, la simonie et le concubinage des clercs et travailla à rendre à l'Eglise de Rome son indépendance. C'est ainsi qu'il fut amené à faire alliance avec les Byzantins contre les Normands qui avaient envahi le territoire pontifical. L'armée coalisée fut défaite à Civitella (17 juin 1053), le pape fait prisonnier, interné à Bénévent, puis relâché par les Normands. Il se retira à Rome, où il mourut le 13 avril 1054. Sa volonté de rétablir l'autorité suprême de la papauté sur l'Eglise tout entière devait se heurter aux prétentions de Michel Cérulaire.

LA LUTTE

L'attaque vint de Constantinople et prit tout de suite un caractère agressif. Le patriarche semble bien l'avoir soigneusement préparée. Léon IX était alors aux prises avec les Normands, peut-être même avait-il déjà subi la défaite de Civitella. L'offensive commença par une lettre que Léon, archevêque d'Ochrida et ancien clerc de la capitale, adressa à l'évêque Jean de Trani, mais en réalité à tout l'épiscopat occidental et au pape. Elle constituait un acte d'accusation contre les usages de l'Eglise latine, surtout l'emploi du pain azyme pour l'Eucharistie et le jeûne du samedi. Jean de Trani envoya cette lettre au cardinal Humbert, chancelier de l'Eglise romaine, qui la traduisit et la communiqua au pape. En même temps, sous l'inspiration de Michel Cérulaire, Nicétas Stéthatos, moine du couvent de Studius, écrivit un véritable pamphlet contre les usages latins, ajoutant aux griefs de Léon d'Ochrida l'interdiction du mariage des prêtres, alors que Léon IX travaillait à restaurer le célibat des clercs ! Ce pamphlet, répandu par ordre de Cérulaire, préparait les esprits à un acte brutal que méditait le patriarche. Celui-ci fit fermer toutes les églises latines de la capitale et mit les prêtres et les fidèles occidentaux dans l'obligation de suivre désormais les coutumes grecques. Il y eut probablement des scènes de violence de la part du peuple ameuté, et le chancelier du patriarcat, Nicéphore, alla jusqu'à fouler aux pieds des hosties consacrées, d'après le rapport du cardinal Humbert.

A cette attaque le pape répondit par une lettre qui était une réponse à la fois à Léon d'Ochrida et à Michel Cérulaire. Il y disait que la paix et la concorde doivent régner dans l'Eglise ; que celle de Rome, fondée par saint Pierre, possède l'autorité suprême ; que celle de

Constantinople, si souvent troublée par les hérésies et les schismes avec la complicité de ses évêques, ne saurait trouver la moindre erreur dans celle de Rome. Il reprochait au patriarche la fermeture des églises latines, alors que les moines grecs établis en Occident n'étaient nullement inquiétés. Il terminait en disant sa volonté de ne tolérer aucune attaque contre le siège apostolique et de regarder comme ennemis de la chrétienté ceux qui voudraient lui enlever ses privilèges. Léon IX plaçait ainsi la lutte sur son véritable terrain, la primauté effective du siège de Rome, sans vouloir discuter les questions soulevées par Léon d'Ochrida. En somme il demandait la soumission préalable de Michel Cérulaire avant tout débat sur les questions controversées.

Il est probable que le patriarche envoya au pape une lettre, aujourd'hui perdue, par laquelle il faisait sa soumission dans une certaine mesure. En effet, Léon IX écrit à l'empereur que Michel Cérulaire l'a exhorté à la concorde et à l'unité. A Michel lui-même il dit : « Par ton zèle tu as devancé notre plus cher désir ». Ce changement d'attitude était dû au fait que les Byzantins attendaient l'aide du pape dans leur lutte contre les Normands. La possession de l'Italie du Sud était pour eux une question primordiale. C'est pourquoi les politiques avisés, comme Argyros, pensaient qu'il fallait à tout prix maintenir la concorde entre Rome et Constantinople, afin de vaincre l'ennemi commun. Comme Michel Cérulaire était opposé au rapprochement entre les deux Eglises et par le fait même à la politique officielle, il était tout naturel qu'il s'en prît à Argyros de contrecarrer ses desseins. Il prétendait traiter d'égal à égal avec le pape. Aucun accommodement n'était donc possible. Léon IX s'adressa donc directement à l'empereur pour obtenir la soumission du patriarche au siège de Rome avant d'entamer aucune négociation. Tel fut le sens des instructions qu'il donna aux trois légats qu'il envoya à Constantinople : le cardinal Humbert, qui connaissait suffisamment le grec, le chancelier de l'Eglise Frédéric et Pierre, archevêque d'Amalfi. Ils étaient accrédités seulement auprès de Constantin Monomaque et non auprès de Cérulaire. Les lettres dont ils étaient porteurs différaient beaucoup de ton. Au patriarche le pape reprochait d'avoir été élevé à la dignité patriarcale sans avoir suivi tous les degrés de la hiérarchie, d'attenter aux droits de ses collègues d'Alexandrie et d'Antioche, de calomnier l'Eglise latine et de jeter l'anathème sur ceux qui participaient au sacrement de l'Eucharistie par le moyen des azymes, enfin de vouloir traiter d'égal à égal avec le siège de Rome. Dans sa lettre à l'empereur, il vantait la piété du souverain et disait assez clairement que la paix religieuse était la condition essentielle de toute alliance politique. Après avoir énuméré ses griefs contre le patriarche, il menaçait de rompre tout à fait avec lui, s'il se montrait obstiné. Enfin il recommandait ses légats à l'empereur qui devait les aider à pacifier l'Eglise byzantine.

On ignore la date de l'arrivée des légats à Constantinople. En tout cas, on ne devait pas encore y connaître la mort du pape, car les communications étaient alors assez lentes. Constantin Monomaque reçut magnifiquement les envoyés pontificaux et les logea au palais de Pégé ou de la Source, situé près des remparts, à l'ouest de la capitale. Ils firent visite au patriarche, mais s'affranchirent du cérémonial compliqué de sa cour, voulant être traités comme les envoyés extraordinaires du pape. Dans une lettre à Pierre d'Antioche, Michel Cérulaire se plaignit vivement de ce qu'il appelait un manque d'égards envers lui.

Les résultats obtenus par les légats furent très décevants. S'ils réussirent à détacher l'empereur de la cause du patriarche, ils exaspérèrent celui-ci qui n'était pas habitué à supporter l'opposition à ses desseins. Les négociations entamées avec lui n'aboutirent à rien. Les envoyés pontificaux résolurent alors de réfuter les attaques des Grecs, et spécialement celles de Nicétas Stéthatos. On ne possède plus que les écrits du cardinal Humbert, l'un relativement modéré, l'autre très violent, dans lequel il accablait son adversaire d'épithètes injurieuses qu'explique seule la mentalité de l'époque. Le 24 juin, l'empereur, la cour et les légats allèrent fêter la nativité de saint Jean-Baptiste au monastère de Studius. L'ouvrage de Nicétas fut lu, puis une discussion s'engagea à la suite de laquelle Nicétas (on ignore si ce fut de son plein gré ou par contrainte) se déclara convaincu de ses erreurs. Le lendemain il alla faire visite aux légats, qui le reçurent aimablement, « et il devint leur ami », dit la *Commemoratio brevis*. Cette abjuration était un cuisant échec pour les desseins de Michel Cérulaire, car c'est lui surtout qui avait été humilié par cette cérémonie.

L'EXCOMMUNICATION

Le patriarche se réfugia dans une dédaigneuse attitude d'abstention, répondant par une fin de non-recevoir à toutes les avances des légats, affectant de croire qu'ils n'avaient pas les pouvoirs nécessaires pour traiter avec lui, puisque le pape était mort depuis plus de deux mois. De plus, il voulait gagner du temps afin de mettre de son côté les autres patriarches. Il écrivit donc à Pierre d'Antioche et imagina un petit roman d'après lequel c'était le duc d'Italie Argyros qui avait ourdi un complot contre lui et envoyé à Constantinople des ecclésiastiques sans crédit en les affublant du titre de légats pontificaux [4]. Dans la capitale, ils ont scandalisé tout le monde par leur insolence et leur mépris des usages. Aussi enjoint-il à son collègue de rayer le

4. Il est probable que tout n'est pas faux dans ces affirmations. On sait que les légats s'entretinrent avec Argyros, qui dut les mettre au courant de l'état des esprits à Constantinople et il les aura ainsi influencés. Il est clair cependant qu'ils tenaient leur mission du pape lui-même.

nom du pape des diptyques et de faire une enquête pour savoir la vérité du bruit d'après lequel les azymes étaient en usage dans les patriarcats d'Alexandrie et de Jérusalem. En somme il mettait le patriarche d'Antioche en demeure de rompre avec l'Eglise romaine dont les pratiques étaient « illégales, interdites et abominables ». Ce travestissement des faits suffit à caractériser la bonne foi de Michel Cérulaire.

Les légats ne laissèrent pas au patriarche le temps de préparer une importante manifestation d'hostilité à Rome au sein de l'épiscopat oriental. Après avoir attendu trois semaines une réponse à leurs démarches, ils se décidèrent à la rupture. Ils se rendirent donc à Sainte-Sophie, le samedi 16 juillet, à la troisième heure. Au moment où le clergé se préparait à célébrer la messe, ils traversèrent la foule, s'avancèrent jusqu'à l'autel, y déposèrent une bulle d'excommunication et sortirent en secouant la poussière de leurs pieds et en s'écriant : « Que Dieu voie et juge ! » Cet acte imprévu jeta la stupeur dans l'assemblée. Les sous-diacres se précipitèrent pour enlever la bulle, mais le patriarche se la fit remettre pour la faire traduire en grec. Elle frappait d'excommunication Michel Cérulaire, Léon d'Ochrida, le chancelier Nicéphore et tous leurs adhérents. Parmi les griefs que les légats faisaient aux Grecs, la plupart étaient justifiés, mais d'autres ne l'étaient pas, ce qui faisait la partie belle pour une réponse.

Après cet éclat, les légats se préparèrent à partir, mirent ordre aux affaires des églises latines de la ville et allèrent prendre congé de l'empereur qui les combla de cadeaux (dimanche 17 juillet). Le lendemain, ils se mirent en route de bon matin. Ils n'étaient encore qu'à Sélymbria, à environ 70 km. de la capitale, quand un courrier exprès de l'empereur les pria de revenir d'urgence. Le 20, ils étaient de nouveau au palais de Pégé. Que s'était-il passé entre-temps ? D'après la *Commemoratio brevis*, Cérulaire préparait un guet-apens aux légats. Sous prétexte de discuter avec eux dans l'église de Sainte-Sophie, il voulait ameuter la foule par une fausse traduction de la bulle, et la colère du peuple aurait fait un mauvais parti aux envoyés pontificaux. Constantin Monomaque ayant exigé que l'entrevue eût lieu en sa présence, le patriarche s'y refusa. C'est pourquoi l'empereur pressa les légats de partir au plus tôt. Dans la version que Michel Cérulaire a donnée du fait dans son acte synodal, la communication du texte de la bulle à l'empereur aurait décidé celui-ci à rappeler les légats, qui refusèrent obstinément de paraître devant le patriarche et le synode pour faire la preuve de leurs accusations. Il est probable que Constantin Monomaque, sentant gronder le mécontentement populaire, excité sous main par Michel Cérulaire à la suite de la publication de la bulle, aura cherché le moyen d'aplanir les difficultés, mais que, devant le péril croissant d'une émeute et peut-être d'une révolution, il aura donné aux légats l'ordre de partir immédiatement.

Il est certain que Michel Cérulaire profita de l'effervescence populaire pour faire pression sur le faible basileus. Il essaya même d'obtenir de lui des mesures de rigueur contre les légats. Constantin Monomaque lui envoya une véritable ambassade pour lui démontrer qu'il ne pouvait faire aucune violence aux légats à cause de leur qualité d'envoyés officiels du pape. Le patriarche estima cette réponse insuffisante. L'empereur lui dépêcha une seconde ambassade plus importante avec une lettre d'excuses dans laquelle il rejetait sur la fourbe d'Argyros la faute des pénibles incidents qui venaient de se produire. Les deux traducteurs de la bulle en grec étaient envoyés au patriarche qui les punirait à sa convenance; la bulle serait brûlée et Argyros serait sévèrement châtié ainsi que toute sa famille. Il en fut bien ainsi. Le basileus capitulait donc sur toute la ligne pour ne pas irriter davantage Cérulaire et aussi pour sauver son trône. Mais le patriarche ne se tint pas pour satisfait. Avec l'autorisation arrachée à l'empereur, il réunit dans les tribunes occidentales de Sainte-Sophie un synode composé le 12 métropolites et de 2 évêques, le « synode permanent ». Cette assemblée publia un Edit synodal qui reproduisait presque textuellement l'encyclique de Photius aux évêques d'Orient, preuve que l'on entendait prendre directement position contre le siège romain. Le document présentait un récit tendancieux des événements, essayait de réfuter les accusations des Latins et, après avoir reproduit la bulle d'excommunication, jetait enfin l'anathème sur eux. Par une ironie voulue, la lettre piteuse de l'empereur était donnée en fin de l'Edit synodal. Celui-ci évitait de mettre en cause directement le Saint-Siège et s'en prenait uniquement aux légats et à leur soi-disant inspirateur, Argyros. Michel Cérulaire semble bien avoir pris toutes les précautions pour faire croire qu'il n'y avait aucun tort de sa part. En tout cas, il apparaissait désormais comme le défenseur de l'orthodoxie, et même comme l'arbitre suprême entre l'Eglise et l'Etat. Les événements qui suivirent jusqu'à sa chute en novembre 1058 prouvent que, s'il ne tenait pas à concentrer entre ses mains le double pouvoir religieux et politique, comme on l'a supposé [5], du moins il voulut exercer sur l'empereur une domination effective. Il le montra bien par ses interventions efficaces dans les révolutions qui se succédèrent à Constantinople de 1040 à 1057, et par la pression qu'il exerça ou voulut exercer sur Constantin Monomaque et sur Isaac Comnène. Il est certain qu'il fut le principal auteur de la funeste séparation de 1054 et c'est bien ainsi que l'ont considéré les orthodoxes orientaux; ils se sont constamment appuyés sur ses arguments pour soutenir leurs prétentions contre la suprématie effective du Saint-Siège.

Il s'est pourtant trouvé un auteur moderne pour donner aux événe-

5. L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris, 1899, p. 275.

ments un tout autre aspect. D'après M. Anton Michel [6], le schisme est surtout une affaire politique.

1°. C'est parce que l'Eglise romaine a secoué le joug du pouvoir civil byzantin pour se mettre plus ou moins à la remorque de l'empire d'Occident créé par elle, que l'Eglise grecque, consciente de son entité nationale, s'est laissé entraîner à la rupture complète accomplie par l'Etat. « La passion schismatique est devenue le thermomètre exact de l'influence politique des Allemands à Rome et dans l'Italie du Sud [7]. »

2°. Ce que l'histoire a tardivement (XIII[e] s.) enregistré comme le schisme de Cérulaire n'est que l'échec retentissant d'une tendance de restaurer l'union abolie depuis au moins soixante ans.

Sans doute les conflits politiques entre l'Orient et l'Occident ne furent pas étrangers au schisme, mais ils le furent certainement à celui de 1054, car les querelles étaient bien apaisées quand il se produisit. L'intérêt commun de l'empire allemand et de l'empire byzantin était de s'unir au pape dont les possessions étaient également attaquées par les Normands. Ils le comprirent si bien qu'il en résulta une alliance effective.

Au point de vue purement religieux, les différences entre l'Eglise romaine et l'Eglise byzantine s'accusaient plus profondes avec le temps. Depuis le concile *in Trullo* (691), qui avait condamné certains usages latins, il était de mode à Constantinople de critiquer les institutions liturgiques de l'Occident, à qui l'on prétendait imposer celles de l'Eglise byzantine, estimée la seule détentrice de la tradition apostolique. Les divergences doctrinales étaient les mêmes depuis Photius. Aucun fait nouveau ne s'était produit qui pût légitimer la séparation. Par contre les idées sur l'organisation de l'Eglise avaient bien évolué. Si Pierre d'Antioche restait fidèle à la vieille théorie des cinq patriarcats égaux en droit, chacun dans sa sphère, Michel Cérulaire entendait lui en substituer une autre, plus audacieuse. Les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, tombés aux mains des musulmans, avaient perdu leur valeur ancienne et ne comptaient qu'un nombre restreint de fidèles. Sans doute Antioche avait été reconquise par les Byzantins, mais un rôle prépondérant appartenait à l'Eglise de Constantinople, capitale de l'empire, qui prenait de plus en plus d'importance, surtout depuis la suppression du patriarcat bulgare et la conquête de l'Italie du Sud où la hiérarchie grecque devenait prépondérante. Il appartenait donc au patriarche de Constantinople de prendre la tête de toutes les Eglises de rite byzantin, et c'est bien ce que prétendait Michel Cérulaire quand il donnait des ordres à peine déguisés à Pierre d'Antioche. Il voulait délibérément jouer en Orient

6. *Humbert und Keroullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI Jahrhunderts*, I et II, Paderborn, 1924, 1930.
7. *Ibid.*, I, 40.

le rôle du pape en Occident et se poser en égal. Cette politique fut suivie par ses successeurs, et aujourd'hui encore, malgré son peu d'importance numérique, la « Grande Eglise du Christ » s'obstine à la continuer en dépit des oppositions qu'elle rencontre un peu partout [8]. L'empire byzantin, à qui elle devait sa création et sur lequel elle s'appuyait, a disparu depuis cinq siècles, mais la tradition s'est maintenue sur les rives de la Corne d'Or.

Il n'est nullement prouvé que le schisme fût un fait en 1054. Sans doute le nom du pape avait été rayé sur les diptyques de Constantinople, à une époque inconnue, peut-être par Michel Cérulaire lui-même, mais ce n'était pas depuis au moins soixante ans, comme le prétend A. Michel. Dans sa réponse à Cérulaire, Pierre d'Antioche, ancien clerc de Constantinople, affirme que lorsqu'il était dans la capitale, vers 1009, le nom du pape était proclamé dans les cérémonies religieuses avec celui des autres patriarches et que lui-même l'avait vu sur les diptyques [9].

EXTENSION DU SCHISME

Le schisme de Michel Cérulaire ne s'étendit que lentement en Orient. On ne sait positivement rien de l'attitude des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem après la rupture de Constantinople. Leur situation sous les califes musulmans les obligeaient à beaucoup de prudence dans leurs relations avec l'extérieur. On sait du moins qu'ils recevaient bien les pèlerins occidentaux. A Antioche, encore byzantine, il est probable que l'on conserva le *statu quo*. Pierre III, le correspondant de Cérulaire, était partisan de la pentarchie, c'est-à-dire du système qui faisait des cinq patriarcats (celui de Rome étant le premier) les chefs égaux en droit de l'Eglise universelle. Antioche retomba aux mains des musulmans en 1085. Au début de la première croisade, les patriarches d'Antioche et de Jérusalem entrèrent en communion avec les prélats latins qui faisaient partie de l'expédition. Siméon de Jérusalem envoyait, à la fin de 1087, un appel aux chrétiens d'Occident pour demander du secours contre les infidèles [10]. Le 15 janvier suivant, il écrivait une lettre qui commençait ainsi : « Le patriarche de Jérusalem, les évêques tant latins que grecs et toute la

8. Un exemple montre bien que cette mentalité était devenue commune. Lorsque l'ex-patriarche Jérémie II, alors en voyage de quêtes en Russie, eut finalement consenti à l'indépendance de l'Eglise de ce pays (janv. 1589), il se produisit au synode une violente réaction. Celui-ci ne donna son adhésion qu'en mai 1590 et encore à la condition que tout nouveau patriarche de Moscou demanderait l'approbation de Constantinople.

9. V. Grumel, *Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question romaine avant 1054*, dans la *Revue des Etudes byzantines*, X, 1952, p. 5-23.

10. H. Hagenmayer, *Die Kreuzzugsbriefe (1088-1100)*, Innsbruck, 1901, Epist. VI, p. 141.

milice du Seigneur à l'Eglise d'Occident... [11] ». A Antioche, le patriarche Jean V fut pendant deux ans (1098-1100) le pasteur des Grecs et des Latins. Malheureusement l'intransigeance des chefs normands, qui voulaient latiniser de force le patriarcat, fit disparaître la bonne entente qui existait entre les deux clergés. Les patriarches d'Antioche et de Jérusalem, chassés de leur siège, allèrent résider à Constantinople. Quand ils revinrent après les défaites des croisés à la fin du XII[e] siècle, ils apportèrent avec eux la mentalité byzantine et par conséquent le schisme.

Chez les Russes, on ne trouve aucune trace d'antilatinisme avant le métropolite de Kiev Jean II (1077-1089), un Grec envoyé de Constantinople. Le grand kniaz de Kiev, Iziaslav, dépossédé par ses frères Sviatoslav et Vsevolod, n'ayant pas réussi à obtenir l'appui de l'empereur d'Allemagne Henri IV et du roi de Pologne Boleslas II, envoya une ambassade à Grégoire VII pour le prier de l'aider à récupérer ses Etats et fit hommage de sa principauté à saint Pierre. Le pape obligea Boleslas II à rétablir Iziaslav dans tous ses droits (1077). Ce recours au pape et l'hommage de la principauté à saint Pierre montrent bien que les Russes n'adhéraient pas encore au schisme byzantin [12].

Le métropolite Jean II, sollicité par l'antipape Guibert de soutenir sa cause, lui répondit de façon courtoise, mais en lui exposant avec complaisance tous les « scandales » qui, d'après lui, séparaient les Latins de l'ensemble de la chrétienté [13]. Il est plus violent dans les *Réponses canoniques au moine Jacques* mises sous son nom [14]. La plupart de ses successeurs jusqu'à l'invasion mongole (1240) furent des Grecs, apportant avec eux les idées étroites de Constantinople. C'est ainsi que Théodore II (1145-1165) va jusqu'à interdire toute relation, même profane, avec les Latins. Si un orthodoxe, par charité et en cas de nécessité, a donné à manger à un Latin, il doit ensuite purifier les ustensiles qui ont servi à celui-ci [15]. C'est ainsi que fut malheureusement éduqué le peuple russe. Cependant, malgré les protestations des prélats grecs, les mariages des familles princières du pays avec des Latins ou des Latines étaient fréquents dans la seconde moitié du XI[e] siècle et au début du XII[e].

En résumé, ce n'est que peu à peu que le schisme devint un état de fait dans toutes les Eglises de rite byzantin.

---

11. *Ibid.*, Epist. IX, p. 146.
12. B. Leib, *op. cit.*, p. 158-161.
13. A. Pavlov, *Essai critique sur l'ancienne polémique gréco-russe contre les Latins*, Saint-Pétersbourg, 1878, p. 168-186.
14. L. K. Goertz, *Kirchenrechtliche und Kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands*, Stuttgart, 1905, p. 98, 138.
15. *Actes scientifiques de l'Académie des sciences*, Saint-Pétersbourg, t. II, fasc. 2.

CONCLUSION

Nous avons dit que les contemporains n'attribuèrent pas à la tragédie de 1054 l'idée d'un schisme véritable. Un fait semble bien le prouver chez les Byzantins. En 1089, devant les offres d'une alliance que lui faisait le pape Urbain II, Alexis I Comnène réunit le synode pour régler les « différences canoniques » existant entre les deux Eglises ; il ne fut pas question de divergences théologiques ni de schisme. De celui-ci on ne trouve pas trace dans les archives. Les évêques étaient d'avis que la question devait d'abord être résolue avant de reprendre les relations ; le pape serait ensuite prié d'envoyer sa profession de foi. L'empereur, qui voulait aboutir à un accord, exigea que l'on inscrivît avant toute chose le nom du souverain pontife dans les diptyques en vertu de l'économie ou dispense (κατ'οἰκονομίαν) ; on lui notifierait ensuite le fait et il aurait un délai de dix-huit mois pour se présenter, personnellement ou par un délégué, afin de liquider avec le synode les questions pendantes entre les deux Eglises. A cette occasion deux lettres d'Alexis et du patriarche Nicolas III Grammaticos déclarent, après enquête, que le schisme est infondé et décrètent l'union ; les Latins de Constantinople seront réadmis, sans aucune formalité, à la communion des Grecs [16]. Ces documents réduisent donc le différend à des contestations d'ordre purement canonique et passent sous silence la rupture de 1054.

Quoi qu'il en soit de la sincérité de ces déclarations officielles, on peut admettre sans hésitation que les faits de 1054 ont marqué le commencement d'une séparation durable entre Constantinople et Rome. Depuis lors, les papes et les empereurs byzantins ont multiplié pendant quatre cents ans les efforts pour aboutir au retour à des relations intimes entre les deux Eglises. Si les premiers étaient animés du désir d'arriver à une union sincère, les seconds ont rarement vu dans la réconciliation autre chose qu'un moyen d'obtenir les secours de l'Occident contre les ennemis qui menaçaient leur empire. Une fois le danger passé, ils n'avaient plus avec les papes que des relations de pure courtoisie. C'est toute l'histoire des tractations qui se sont poursuivies jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs (1453). De gré ou de force, le haut clergé se prêtait à ces pourparlers, mais chez la plupart des évêques le cœur n'y était pas. Disons cependant qu'à toutes les époques il y eut, parmi les métropolites, comme parmi les hommes politiques, de dévoués champions de l'union et qu'un certain nombre d'entre eux payèrent de l'exil ou de la prison leur fidélité à l'Eglise romaine.

---

16. W. Holtzmann, *Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urbain II im Jahre 1089,* dans *Byzantinische Zeitschrift,* XXVIII, 1928, p. 50, 60 et 62.

On a critiqué la conduite du cardinal Humbert lors de sa mission à Constantinople. On lui reproche de l'avoir continuée après la mort du pape, s'il la connaissait. Outre que la vacance du siège dura près d'un an et qu'il était difficile d'attendre de nouvelles instructions, cette mission était d'obtenir que Michel Cérulaire reconnût la suprématie pontificale, et l'on ne voit pas qu'un autre pape eût pu prendre une attitude différente, car Humbert représentait parfaitement les conceptions de la curie romaine dont il était un des principaux membres. Il les représentait même si bien qu'aucun des successeurs de Léon IX ne lui infligea le moindre blâme au sujet de sa mission. D'ailleurs dans l'état actuel des connaissances que l'on a du droit canonique antérieur aux Décrétales, on ne peut dire si juridiquement la mission des légats finissait avec la mort du pape. Sans doute Humbert eut le tort d'imputer aux Grecs des erreurs qui n'existaient pas, ce qui leur faisait la partie belle pour répondre, mais les Grecs n'en faisaient-ils pas autant? De part et d'autre il y avait une ignorance réciproque qui aurait pu disparaître par une confrontation sereine des doctrines. Sans doute le cardinal Humbert aurait pu agir avec plus de diplomatie, mais est-il bien sûr que ses ménagements auraient amené Michel Cérulaire à se départir de son attitude? Tel que nous le montre toute sa vie, il nous paraît impossible de l'admettre. Il n'aurait certainement pas renoncé à sa prétention d'être l'égal du pape. Sa position à cet égard était prise une fois pour toutes et rien ne pouvait le faire changer. Il ne faut pas non plus oublier que c'est lui qui ouvrit les hostilités en 1053 et sans la moindre attaque venue de Rome. Il se sentait d'ailleurs soutenu par la masse des évêques et du peuple que l'orgueil national disposait à mépriser les Occidentaux. La crise, qui était latente depuis un temps assez long, aurait pu se dénouer à un autre moment, mais tôt ou tard se serait produite la rupture entre les Eglises de Constantinople et de Rome. Pour la conjurer, il aurait fallu changer la mentalité des Byzantins. Cette rupture est à tous points de vue infiniment regrettable, mais l'étude attentive de l'histoire conduit naturellement à cette conclusion.

Paris. R. Janin, A. A.,
de l'Institut français d'Etudes byzantines.

Bibliographie : L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris, 1899. — A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, I et II, 1924, 1930; *Lateinische Aktenstücke und Sammlungen zum griechischen Schisma*, dans le *Historisches Jahrbuch*, 1940. — M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris, 1941, p. 187-239. — E. Amann, *Histoire de l'Eglise* (A. Fliche-V. Martin), t. VII, p. 135-152; *Michel Cérulaire*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 1677-1703. — E. Hermann, *I legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizati a scommunicare il patriarca Michel Cerulario?*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. VIII, 1942, p. 209-218.

Neuf siècles de schisme entre l'Eglise d'Orient et d'Occident

L'année 1954 n'est pas une année jubilaire au sens étymologique du mot. Elle ne nous rappelle pas un événement passé dont nous ayions à nous réjouir, mais elle nous rappelle le début d'une blessure qui depuis lors n'a cessé de déchirer la chrétienté et qui remplit nos cœurs de tristesse et d'affliction. Un regard jeté sur cette longue période de séparation nous permettra au moins, à la lumière des erreurs commises autrefois, de formuler un jugement impartial et d'apprendre, grâce aux efforts infatigables de l'Eglise, avec quel désir elle espère et prie pour que Dieu « daigne rendre la paix et l'unité à tout le peuple chrétien ».

Notre exposé comprendra trois parties :

1°) le schisme et les tentatives de réunion de 1054 jusqu'à la chute de Constantinople (1453) ;

2°) le schisme et les tentatives de réunion de 1453 à nos jours ;

3°) un aperçu sommaire du travail actuellement réalisé ou en voie de réalisation pour réunir les Eglises d'Orient et d'Occident. Nous nous bornerons ici à l'Eglise byzantine et aux Eglises qui en sont issues, ne réservant aux autres Eglises orientales non byzantines que des mentions occasionnelles.

I

LE SCHISME ET LES TENTATIVES DE REUNION DE 1054 A 1453

L'attitude inflexible du Patriarche Michel Cérulaire et la maladresse des envoyés pontificaux avaient entraîné une rupture ouverte entre les Eglises de Rome et de Byzance. La forte polémique qui s'ensuivit et dont l'objectif était d'approfondir les antagonismes montre que le Patriarcat byzantin n'envisageait point de revenir sur ses pas. Des traités savants et des libelles populaires tentèrent de gagner le clergé et le peuple à la cause séparatiste [1]. Le plus caractéristique

1. L'ouvrage le plus important sur la question traitée dans cet article est toujours W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz,* Berlin, 1903. Il est cependant dépassé sur beaucoup de points de détail et certains de ses jugements ne peuvent être adoptés sans réserves. Pour la première période, voir surtout Bernard Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle,* Paris, 1924. Les tomes VIII, IX et X de l'*Histoire de l'Eglise,* dirigée par A. Fliche et V. Mar-

à cet égard fut l'ouvrage intitulé « Contra Francos », dont l'édition primitive comprenait 28 — et des éditions élargies jusqu'à 60 — points d'accusation et constituait une somme remarquable de toutes les différences séparant l'Orient de l'Occident en matière de foi et de coutumes religieuses [2]. Ce réquisitoire qui réveillait le particularisme religieux et national des byzantins devait inévitablement atteindre son but : renforcer les antagonismes.

Les premiers successeurs de Michel I[er] sur le siège patriarcal de Constantinople se conformèrent à l'attitude combattive du Cérulaire. Mais les détenteurs des autres patriarcats paraissent avoir adopté une attitude plus modérée, pour autant que les renseignements fragmentaires conservés permettent d'en juger. Pierre d'Antioche fit savoir au Cérulaire que si son jeune Chartophylax s'était informé plus soigneusement, il aurait pu éviter quelques grossières erreurs historiques [3]. Invoquant ses souvenirs personnels, le patriarche d'Antioche précisa qu'au temps de sa jeunesse il était d'usage à Constantinople de faire l'anaphore du pape au cours de la liturgie. Le métropolite de Kiev, Jean II, un grec de naissance, insista dans ses réponses canoniques sur la nécessité d'observer plus strictement la séparation d'avec les latins dans la liturgie et sur l'interdiction de conclure des mariages avec des hétérodoxes (c'est-à-dire : des latins), ce qui se faisait couramment dans les maisons princières de Russie [4]. Pourtant sa réponse à l'antipape Clément III est rédigée sur un ton vraiment irénique.

Les principaux points de désaccord étaient ceux que déjà Photius avait dénoncés comme constituant les erreurs des latins : le jeûne du samedi, la non-observation des ordonnances concernant le jeûne, telles qu'elles avaient cours dans l'Eglise byzantine, le célibat des prêtres, la séparation du baptême d'avec la confirmation et surtout la doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils ainsi que l'addition du *Filioque* dans la profession de foi. Il faut y ajouter encore l'usage liturgique du pain azyme à la place du pain avec levain. Cependant même Siméon II de Jérusalem, qui écrivit un traité spécial contre l'emploi des azymes, n'en recherchait et n'en désirait pas moins l'unité [5]. Ce qui vaut davantage encore de Théophylacte, arche-

---

tin, renferment une bonne vue d'ensemble. Sur la littérature polémique après 1054, voir J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia,* Ratisbonne, 1869.

2. Hergenröther, *Monumenta,* pp. 62-71.

3. C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saec. XI composita extant,* Leipzig et Marbourg, 1861, pp. 189-204, surtout p. 191.

4. *Réponses canoniques,* dans Leib, *op. cit.,* pp. 38-41 ; *Lettre à Clément III, ibid.,* pp. 34-38.

5. B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes,* dans *Orientalia Christiana,* t. II, fasc. 3, Rome, 1924. Cfr A. Michel, *Die byzantinische und römische Werbung um Symeon II von Jerusalem (1085-86),* dans *Zeitschrift f.*

vêque de Bulgarie [6]. Celui-ci refuse d'admettre que les erreurs des latins soient nombreuses et il ne croit pas qu'elles justifient un schisme. Il tente même d'excuser le « Filioque » en alléguant que les pauvres latins ne comprennent pas le véritable sens de la « procession ». Il faut donc les éclairer et écarter du symbole cette addition. D'autre part, il reproche aux Byzantins leur orgueil et leur manque de charité fraternelle.

La condamnation de Michel Cérulaire n'eut tout d'abord que peu d'influence sur les nombreuses relations qui unissaient Grecs et Latins [7]. Les négociants de Venise et d'Amalfi, qui avaient établi des comptoirs à Constantinople, continuèrent à commercer comme par le passé. Les pèlerins continuèrent à sillonner les routes : ceux d'Occident pour se rendre aux Lieux Saints; ceux d'Orient pour visiter, à Rome, les tombeaux des Apôtres. La Grande Grèce, où les deux rites, latin et grec, coexistaient, formait le principal trait d'union entre les deux mondes. Sans doute, il arriva que des pèlerins se rendant à Jérusalem se virent soutirer des droits de passage usuraires [8], que des églises latines eurent à souffrir des excès des masses populaires fanatisées, que les bénédictins se virent sommés d'employer à la messe du pain avec levain. Mais c'étaient là des phénomènes isolés.

En outre, les empereurs byzantins, obligés de parer au danger turc, ne tardèrent pas à essayer de rétablir les anciennes relations amicales avec le Saint-Siège. Le basileus Michel VII (1071-1078) écrivit en ce sens à Grégoire VII [9]. Le pape accueillit favorablement sa missive. Il songea à équiper une armée qui, après la soumission des Normands de Sicile, soutiendrait Byzance contre les Sarrasins [10]. Le 1er mars 1074, il promulgua même une bulle invitant tous les chrétiens à secourir Byzance [11]. Mais son intervention se borna à ces quelques démarches; peut-être parce que la situation en Italie accaparait toute son attention. Pourtant le pape et l'empereur Michel restèrent toujours étroitement liés : la preuve, c'est que ce dernier, s'étant résigné à une abdication plus ou moins contrainte, le pape frappa d'excommunication son successeur, Nicéphore III Botaneiatès, puis, ce dernier ayant été déposé, il excommunia pareillement Alexis Ier Comnène [12].

Kirchengeschichte, 1943-44, pp. 164-177; Idem, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090),* dans *Orientalia Christiana Analecta,* t. CXXI, Rome, 1939; V. Grumel, *Jérusalem entre Rome et Byzance,* dans les *Echos d'Orient,* t. XXXVIII (1939), pp. 104-117.

6. *P.G.,* t. CXXVI, cc. 221-249; cfr Leib, *op. cit.,* pp. 43-49.

7. A ce sujet, voir surtout Leib, *op. cit.,* pp. 75-78.

8. La missive envoyée à cette occasion par Victor III à Alexis I Comnène (ou à sa mère en qualité de remplaçante du basileus) ne fait aucune allusion à une rupture de l'unité religieuse. Cfr Leib, *op. cit.,* pp. 86-87.

9. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches,* fasc. I-III, Munich-Berlin, 1924-1932, n. 988; Norden, pp. 38 ss.

10. *Gregorii VII Registrum,* edid. E. Caspar, I, 46 (*Monum. German. Hist., Epist.* t. II).

11. *Ibid.,* I, 49.

12. Norden, *op. cit.,* p. 40; Leib, *op. cit.,* pp. 16-17.

Robert Guiscard réussit même à utiliser cet attachement du pape au bénéfice d'un faux « Michel » de sa propre fabrication. Il fut un moment où l'on put croire que le prince normand était en passe de conquérir l'Empire d'Orient tout entier. La rancœur que les Byzantins nourrissaient contre lui s'étendit au pape considéré comme l'allié de leur ennemi principal. D'ailleurs, Grégoire VII, dans sa lutte contre l'empereur allemand Henri IV, s'appuya principalement sur les Normands ; il les encouragea dans leur progression victorieuse à travers l'Italie Méridionale et parut leur accorder ouvertement son appui [13].

De nouvelles possibilités de négociations avec les Grecs s'ouvrirent quand, après le règne éphémère de Victor III (1086-1087), Urbain II (1088-1099) monta sur le trône pontifical. Une ordonnance de l'empereur Alexis I^er^ avait prescrit la fermeture des églises latines et l'interdiction de se servir des azymes [14]. Urbain II invita le basileus à rendre aux latins la liberté de célébrer la messe selon leurs usages. Dans la même lettre, il se plaignit de ce que l'Eglise romaine eût été exclue de la communion sans l'intervention préalable d'un jugement synodal et de ce que le nom du pape eût été rayé abusivement des diptyques [15].

Le basileus attendit d'abord quelque temps, puis il convoqua le *Synodos endemousa* pour délibérer sur ces divers points. Les évêques estimèrent qu'il fallait d'abord tirer au clair une série de points canoniques controversés. Mais Alexis, constatant qu'il n'existait aucun acte renfermant une décision juridique sur cette affaire, rétorqua qu'à son avis il était injuste de refuser de nommer le pape dans les diptyques, aussi longtemps qu'un jugement canonique n'en eût décidé autrement. On prit donc la décision de demander au pape l'envoi d'une notification officielle, accompagnée de sa profession de foi et d'une déclaration d'adhésion aux décisions des sept conciles oecuméniques. Après quoi son nom serait inscrit aux diptyques ; puis l'on convoquerait un synode où les points litigieux seraient examinés. On inviterait le pape à y participer en personne ou par l'entremise d'un délégué. Un délai de 18 mois après l'inscription aux diptyques était déterminé dans ce but [16]. En application de cette décision, le patriarche Nicolas adressa à Urbain II une missive lui faisant savoir qu'à

13. N o r d e n, *op. cit.*, p. 42; L e i b, *op. cit.*, pp. 17-20.

14. L e i b (*op. cit.*, p. 20) soupçonne qu'il pourrait s'agir ici d'une représaille de l'empereur parce que l'anathème fulminé contre Botaneiatès l'aurait frappé lui aussi et aurait peut-être été publié dans les Eglises latines.

15. Voir la délibération synodale mentionnée dans la note suivante.

16. Sur ces négociations, voir l'importante étude de Walther H o l t z m a n n, *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXVIII (1928), pp. 46 ss., 60 ss. Voir aussi les décisions du Synode de septembre 1089 dans V. G r u m e l, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. III (1947), n. 953 ; la lettre du patriarche Nicolas III Grammaticos, *ibid.*, n. 954.

l'avenir les Latins ne seraient pas plus empêchés par les Grecs de célébrer leurs cérémonies du culte que les Grecs ne le seraient par les Latins; il lui annonça l'envoi de deux ambassadeurs et l'invita à lui faire parvenir ses lettres d'intronisation [17].

Cette fois encore, les négociations en restèrent là. On en ignore les motifs. Sans doute la personnalité des deux légats byzantins envoyés à Rome n'y fut-elle pas étrangère. C'étaient des Italiens du Sud, ce qui pourrait expliquer une hostilité particulière envers l'Eglise romaine alliée des Normands occupés à conquérir cette région. Il est probable également que le désir de ne pas réveiller les disputes théologiques sur les points controversés aura pesé dans la balance. Quoi qu'il en soit, les rapports entre Urbain II et Alexis Ier continuèrent à être empreints de cordialité. En effet, au début de 1095, le basileus s'adressa au pape et à tous les croyants pour obtenir l'aide contre les Turcs [18]. Cette aide allait lui être accordée mais non point sous la forme qu'il avait escomptée. Ayant appris de divers côtés les avanies que l'on faisait subir aux pèlerins en Terre Sainte et les difficultés auxquelles ils étaient exposés, Urbain II, au concile de Clermont (1095), invita la chevalerie d'Occident à entreprendre une croisade pour secourir les chrétiens d'Orient et délivrer les Lieux Saints conquis par les Infidèles [19]. Cet appel eut un retentissement prodigieux. La chevalerie belliqueuse des jeunes pays occidentaux y trouva un exutoire où elle pourrait déployer sa vaillance et mettre sa combattivité au service des idéaux les plus élevés. Sans même attendre aucun ordre de départ ni aucune directive, les premières bandes de la croisade populaire se mirent en route avec un équipement insuffisant et sous un commandement improvisé. Ils tiraient leur ravitaillement des régions qu'ils traversaient, que cela plût ou non aux gens du pays. Le basileus finit par les faire transporter sur la rive asiatique des Détroits, où ils furent peu après taillés en pièces par les Turcs.

Mais l'arrivée des princes occidentaux et de leurs armées régulières ne causa pas moins de difficultés à l'empereur Alexis. Il avait escompté une aide pour combattre les Turcs. Il n'avait que faire de princes désireux de conquérir la Terre Sainte pour leur propre compte. Sans doute, à Byzance, on ne perdait pas de vue que la guerre contre les Musulmans avait un aspect religieux, qu'il fallait combattre comme chrétiens pour la cause du Christ. Mais on y pensait

17. Grumel, *Les regestes*, n. 954.
18. Dölger, *Kaiserregesten*, n. 1176; Norden, *op. cit.*, p. 50 ss.
19. S. Runciman, *A History of the Crusades*, t. I, Cambridge, 1951, pp. 103 ss.; René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, t. I, Paris, 1934, pp. 2 ss.; C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1934; P. Charanis, *Byzantium, the West and the Origins of the First Crusade*, dans *Byzantion*, t. XIX (1949), pp. 17-36; Leib, *op. cit.*, pp. 182-185; Fliche-Martin, *op. cit.*, t. VIII, pp. 283-285.

surtout que la Syrie et la Palestine, non moins que l'Asie Mineure, constituaient une partie intégrante de l'Empire romain d'Orient, qui lui avait été ravie injustement et dont on ne cessait de revendiquer le retour. Dans ces conditions, il est facile de comprendre que les Byzantins ne pouvaient voir que d'un mauvais œil les projets des Croisés. Grâce à d'habiles manœuvres diplomatiques et en conjuguant les menaces aux flatteries, le basileus réussit à obtenir de la part des princes occidentaux la prestation d'un serment de vassalité pour toutes leurs conquêtes éventuelles [20]. Mais à mesure que les Croisés s'établissaient plus solidement dans les régions conquises, leurs projets personnels devinrent plus apparents. D'où antagonisme croissant vis-à-vis du basileus et reproches mutuels d'avoir violé les accords conclus. Les divergences entre Latins et Grecs débordèrent bientôt sur le domaine religieux. A la mort du patriarche grec de Jérusalem, les Croisés le remplacèrent par un latin et leur choix fut si malheureux qu'il fallut le déposer, tant il s'était rendu odieux par son avarice et par sa mauvaise vie [21]. A Antioche, les intrigues du prince normand Bohémond cherchèrent à élargir l'antagonisme entre Grecs et Latins afin d'y trouver un prétexte qui lui permettrait de récuser les prétentions de l'empereur Alexis à la suzeraineté. Le patriarche Jean IV Oxeitès, homme d'une grande piété, dut céder la place à un latin [22]. Ainsi, la première croisade, qui avait semblé présager une réconciliation des deux moitiés de la chrétienté, finit par ajouter une nouvelle blessure à la cause de l'Union.

Au cours des siècles suivants, l'antagonisme ne fit que se renforcer. Mécontent de voir ses plans ambitieux contrecarrés par l'empereur, Bohémond chercha à exciter l'Occident contre l'Empire byzantin. Les motifs ne manquaient pas : les croisés ne cessaient de se plaindre de l'attitude hostile des byzantins, provoquée en partie par leurs réquisitions de vivres et leurs pillages. Encouragé par le pape Pascal II, Bohémond prit les armes contre l'empereur, mais il fut vaincu et dut se reconnaître vassal d'Alexis.

La mort d'Alexis I[er] ne détendit point les relations entre princes normands et les Comnènes. Le règne brillant de Manuel vit la réalisation du but que les Comnènes s'étaient fixé : Bohémond III d'Antioche, ainsi que le roi de Jérusalem, durent accepter sa suzeraineté [23].

Vers cette époque, les relations entre la Curie et le basileus furent très variables. Dans leur lutte contre les empereurs germaniques, les papes cherchèrent plus d'une fois à s'appuyer sur les Comnènes. De

20. Runciman, *op. cit.*, pp. 151 ss., 163.
21. *Ibid.*, pp. 290, 299.
22. *Ibid.*, pp. 256-257, 306, 320; Leib, *op. cit.*, pp. 271-273; M. Jugie, *Le Schisme byzantin*, Paris, 1941, pp. 234 ss.
23. L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Paris, 1948, pp. 333, 338.

leur côté, ceux-ci escomptaient l'appui des souverains pontifes pour réaliser leur rêve : reconstituer l'Empire de Justinien ou du moins rétablir la domination byzantine en Italie. Lorsque Pascal II fut fait prisonnier par l'empereur allemand Henri V, Alexis profita de cette occasion pour envoyer aux Romains une lettre, où il déplora cet événement, promit son aide et se déclara prêt, ainsi que son fils, à recevoir des mains du pape la couronne impériale suivant la coutume ancienne. Dans une missive adressée directement à Pascal il fit des propositions pour une Union des Eglises. Le pape le remercia pour sa bienveillance, mais il exigea que le patriarche de Constantinople et son clergé reconnussent d'abord la primauté romaine et que les évêchés ayant relevé jadis du siège de Rome lui fussent restitués [24]. A une ambassade romaine le basileus avait promis de se rendre personnellement en Italie. Mais cette promesse ne fut pas exécutée.

Au début de son pontificat, Calixte II (1119-1124), dans sa lutte contre Henri V, essaya lui aussi de prendre appui sur le basileus Jean II Comnène. Celui-ci, occupé par ses guerres contre les Seldjoucides, ne répondit qu'en 1124, lorsque le pape et l'empereur allemand avaient déjà rétabli la paix [25].

La teneur de sa lettre ne permet pas de préciser quelles furent ses propositions concrètes en vue du rétablissement de l'Union, car il s'y réfère à des précisions données de vive voix.

En 1141, Jean Comnène revint à la charge dans une missive adressée à Innocent II. Lui aussi parle de deux glaives : le temporel qu'il revendique pour lui-même et le spirituel qu'il reconnaît au pape ; leur union est nécessaire pour rétablir l'unité de l'Eglise chrétienne et la domination mondiale de l'Empire romain [26].

Le règne de Manuel Comnène (1143-1180) fut marqué à Byzance et surtout à la cour du basileus par l'introduction de l'esprit de chevalerie occidentale. Homme doué de talents brillants, Manuel contribua personnellement à occidentaliser Byzance. Il choisit ses deux épouses parmi les familles princières d'Occident ; il confia à des occidentaux des places éminentes à la Cour et dans l'administration, au grand déplaisir des Grecs. La deuxième croisade, conduite par l'empereur allemand Conrad III et le roi de France Louis VII, qui devait se terminer si misérablement, causa les mêmes difficultés que

---

24. *Ibid.*, pp. 317-318 ; Dölger, *Kaiserregesten*, n. 1261-1264 ; F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Comnène*, Paris, 1900, pp. 261 ss.

25. Dölger, *op. cit.*, n. 1302 ; Norden, *op. cit.*, p. 91 ; Theiner, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae*, Vienne, 1872, p. 1 ; F. Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912, p. 163.

26. Dölger, *op. cit.*, n. 1303 ; Norden, *op. cit.*, p. 91 ; Theiner, *op. cit.*, p. 4 ; Chalandon, *op. cit.*, p. 163.

la première [27]. Manuel conserva longtemps l'espoir de reconquérir pour son empire les régions d'Italie qui avaient relevé jadis de l'Empire d'Orient. Après de longs combats qui coûtèrent beaucoup d'argent et de sang, il dut finalement y renoncer [28].

La situation politique contribua également au rapprochement des papes et des empereurs byzantins. Sous Hadrien IV, ce fut la guerre contre le roi de Sicile, Guillaume Ier. Ensuite, lorsque Frédéric Barberousse reprit à son compte le projet de rétablissement d'une monarchie absolue et universelle, sur les traces de Justinien, l'hostilité commune à ce plan amena le pape Alexandre III et le basileus Manuel à s'y opposer. La grande alliance contre Frédéric Barberousse resta à l'état de projet. Mais la question religieuse demeurait pendante et, pour la résoudre, Alexandre III envoya en 1167, semble-t-il, deux cardinaux en mission à Byzance [29]. Ce ne fut pas la première fois que l'on se réunissait ainsi pour discuter théologie. Dès 1113, l'archevêque de Milan, Petrus Grossolanus, envoyé en mission à Byzance, y tint une dispute théologique, à laquelle participèrent l'empereur lui-même, et les principaux dignitaires ecclésiastiques et séculiers. Le sujet de cette conférence fut la primauté de l'évêque de Rome. Les Grecs soulevèrent de nombreuses objections [30]. Plus tard, lorsque Jean II Comnène envoya une ambassade à l'empereur Lothaire pour réaliser une action commune contre le nouveau royaume normand de Sicile, l'ambassade revint à Constantinople accompagnée de l'évêque Anselme de Havelberg [31]. Anselme y tint une dispute publique avec l'archevêque Nicétas de Nicomédie (1136). Celui-ci s'éleva contre le *Filioque* ; mais sur les autres questions, il se montra moins radical que la plupart de ses compatriotes et il estima que l'unité religieuse pourrait être rétablie par un concile général [32]. Le patriarche, Léon Stypiota (1134-1143), n'était pas davantage adversaire de l'Union quoique la primauté de l'évêque de Rome lui fît beaucoup de difficultés. En 1155, Anselme de Havelberg revint encore une fois comme ambassadeur à Byzance. Cette fois, il eut maints échanges de vues avec l'archevêque de Thessalonique, Basile d'Achrida, sur les points controversés [33]. Jusqu'alors, ces échanges de vues

27. Bréhier, *Vie et mort...*, p. 329 ss. ; Grousset, *Histoire des Croisades*, t. II, Paris, 1935, pp. 225, 277 ss., 240 ss. ; Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*, p. 269 ss.

28. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 2e édit., Munich, 1952, pp. 306 ss. ; Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*, pp. 599, 602.

29. Norden, *op. cit.*, pp. 92, 96 ss. ; Chalandon, *op. cit.*, pp. 555-570.

30. Leib, *op. cit.*, p. 312 ; V. Grumel, *Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan, à Constantinople en 1113*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXXII (1933), pp. 22-33.

31. Norden, *op. cit.*, pp. 97 ss. ; J. Dräseke, *Bischof Anselm von Havelberg*, dans *Zeitschrift f. Kirchen-Geschichte*, t. XXI (1900), pp. 160-185.

32. Anselme a rassemblé ses annotations dans 3 volumes de ses *Dialogi* ; cfr *P.L.*, t. CLXXXVIII, cc. 1139-1247.

33. J. Schmidt, *Des Basilius aus Achrida bisher unedierte Dialoge*, Munich, 1901.

avaient été de nature privée : ils ne résultaient d'aucune initiative pontificale. Mais il semble bien que les cardinaux envoyés à Byzance par Alexandre III (1159-1181) aient reçu commission du pape pour y ouvrir des pourparlers. Plus tard encore de nouvelles négociations eurent lieu concernant l'Union. Elles n'aboutirent pas davantage, principalement, semble-t-il, à cause de l'attitude anti-latine du patriarche Michel III d'Anchialos (1170-1178) [34]. D'ailleurs, on a fait remarquer à juste titre que ces négociations entre papes et empereurs reposaient sur une méprise fondamentale. Les empereurs étaient tout disposés à reconnaître aux papes la première place dans l'Eglise, comme ils l'avaient détenue sous Justinien; mais il ne s'agissait que d'une première place subordonnée à l'autorité impériale. De leur côté, les papes ne pouvaient plus perdre de vue la situation qu'ils avaient acquise par suite de l'évolution historique; ils ne pouvaient que revendiquer la place détenue par la papauté à la suite de la réforme grégorienne et qui impliquait la direction suprême de toutes les affaires mondiales, non seulement religieuses, mais encore politiques. Une telle manière de comprendre l'autorité de l'Eglise ne pouvait que se heurter à l'opposition des Grecs qui la considéraient comme scandaleuse. Un byzantin, membre d'une ambassade envoyée à Innocent II, à l'occasion de sa guerre contre Roger de Sicile, exprime bien cette différence des mentalités : l'évêque de Rome, dit-il, c'est un empereur et non un évêque [35].

La prédilection affichée par Manuel à l'égard des Latins ne tarda point à déclencher une vengeance sévère. Deux ans après la mort du basileus, le peuple, aigri par la politique commerciale intéressée des Vénitiens et par l'attitude hautaine et maladroite des Latins, donna libre cours à son ressentiment. Un soulèvement populaire dirigé contre les Occidentaux fit de très nombreuses victimes — 80.000, semble-t-il, — au nombre desquelles se trouva la reine-veuve, Marie d'Antioche.

La réponse à ces excès ne se fit pas attendre : les Normands attaquèrent l'Empire byzantin (1185); ils conquirent Thessalonique et y firent preuve de la même cruauté. Toutefois, l'habileté des généraux byzantins réussit, cette fois encore, à conjurer le danger. Mais en 1202, la quatrième croisade, organisée par Innocent III, se mit

---

34. Deux documents nous en ont été conservés : le premier se présente comme le résumé du dialogue échangé entre le basileus et le patriarche en présence du synode; le deuxième est un tome que l'empereur, le synode et le sénat auraient publié contre les latins. Suivant le P. Grumel, le premier document serait probablement inauthentique, du moins dans sa forme actuelle. Il prouverait toutefois qu'une intervention du patriarche eut réellement lieu. Le deuxième document lui semble suspect, car on n'aurait pu s'attendre de la part de Manuel à une rupture aussi radicale avec la papauté. *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, nn. 1121 et 1122. V. Laurent (*Dict. de Théol. cathol.*, t. X, c. 1671) considère la première pièce comme un « pro memoria » du patriarche et tient pour son authenticité.

35. Norden, *op. cit.*, p. 100.

en mouvement. Alexis l'Ange, fils d'Isaac l'Ange détrôné par son frère (1185-1195), s'adressa à son beau-frère, Philippe de Souabe, pour obtenir l'aide des croisés. Le doge de Venise, Dandolo, dont l'âge n'avait pas diminué la ténacité, réussit, en dépit des interdictions expresses et réitérées du pape, à détourner vers Constantinople la plus grosse partie des forces de la Croisade. A la suite d'une première conquête de la ville, Isaac II que ses ennemis avaient rendu aveugle fut rétabli sur le trône impérial avec Alexis comme régent (1203-1204). Mais le peuple, mécontent des impositions excessives, appela au pouvoir un anti-basileus. Les croisés s'emparèrent de la ville une seconde fois et s'y livrèrent à d'effroyables massacres, à une sauvage dévastation et à des rapines effrénées qui détruisirent à jamais d'innombrables œuvres d'art, héritage de l'antiquité [36].

Innocent III s'était tout d'abord opposé à ce qu'une armée rassemblée pour combattre des infidèles fût employée contre des chrétiens. Cependant, lorsqu'il eut reçu une première missive du nouvel empereur latin de Constantinople, il considéra cette conquête comme une œuvre de la Providence et comme un châtiment public de la désobéissance des Grecs : « Illud autem, fili charissime, sollicita debes meditatione pensare, quod, postquam regnum Graecorum ab obedientia sedis apostolicae deviavit, de malo semper declinavit in peius, donec a superbis ad humiles, ab inobedientibus ad devotos, a schismaticis ad Catholicos iusto Dei iudicio est translatum [37] ». Et, dans la lettre émaillée de nombreuses citations de l'Ecriture qu'il adressa à l'ensemble des Croisés, le pape se montra encore plus enthousiaste [38]. Toutefois, il ne tarda pas à apprendre la vérité au sujet des abominations commises par les croisés. Il exprima alors son indignation, reprocha sévèrement au cardinal-légat, Pierre de Saint-Marcel, d'avoir abandonné la Terre Sainte pour se diriger contre Constantinople. S'adressant ensuite aux croisés, il fustigea leur attitude : « Illi etenim qui non quae sua sunt, sed quae Iesu Christi quaerere credebantur, gladios quos exercere debuerant in paganos, Christianorum sanguine cruentantes, nec religioni vel aetati nec sexui pepercerunt, incestus, adulteria et fornicationes in oculis hominum exercentes, et tam matronas quam virgines etiam Deo dicatas, exponentes spurcitiis garsionum... ». Il entrevit clairement les conséquences qui allaient en résulter pour les relations entre les deux Eglises : « Quomodo enim Graecorum Ecclesia, quantuncunque afflictionibus et persecutionibus affligatur, ad unitatem ecclesiasticam et devotionem sedis apostolicae revertetur, quae in Latinis nonnisi perditionis exemplum et opera tenebrarum aspexit, ut iam merito illos abhorreat plus quam canes [39] ? »

36. Fliche et Martin, t. X, pp. 44 ss., 68 ss.; Bréhier, *Vie et mort...*, pp. 362-367.
37. *Regestorum* lib. VII, n. 153; *P.L.*, t. CCXV, c. 455 c.
38. *Ibid.*, n. 154; *P.L.*, CCXV, c. 456.
39. *Regestorum* lib. VIII, n. 126; *P.L.*, t. CCXV, c. 701.

Les conséquences spécifiquement religieuses de la quatrième croisade furent encore plus dommageables. Une répression fut organisée contre les clercs Grecs qui se refusèrent à rallier l'Eglise catholique. Les clercs qui se soumirent bénéficièrent de la protection papale. Mais les autres furent cités en justice et, en règle générale, leur procès se termina par leur déposition. Les interventions personnelles d'Innocent III furent empreintes de modération. Mais dans les territoires conquis les administrations religieuses adoptèrent une attitude bien plus radicale : on en vint même à contraindre des évêques grecs à recevoir une nouvelle consécration suivant le rit latin [40]. Même les évêques qui se soumirent au pape eurent à subir de nombreuses limitations de leurs droits. L'exercice entier de leurs fonctions ne fut laissé aux prélats grecs que là où il n'y avait pas d'évêques latins. Dans les territoires où il y avait des évêques de l'un et de l'autre rite, les grecs furent soumis aux latins et contraints d'occuper un rang subalterne. En effet, il ne semblait pas possible que dans un même territoire il y eût deux évêques égaux en pouvoirs et indépendants l'un de l'autre. Les Pères du IV[e] Concile du Latran estimaient une situation pareille aussi monstrueuse qu'un corps à deux têtes [41]. L'histoire de l'Eglise de Chypre nous fournit un exemple très instructif des relations qui existèrent alors entre Grecs et Latins. Au début du régime latin, le métropolite grec y comptait 14 évêchés suffragants. Après la réforme d'Alexandre IV, il n'en resta plus que 4, qui furent soumis à l'autorité de leurs collègues latins et placés sous leur dépendance pour un grand nombre de questions [42]. La domination des Latins en Grèce se solda ainsi par un renforcement considérable de la séparation et de l'antagonisme entre les deux Eglises.

Puisque le Saint-Siège avait estimé que la fondation de l'Empire latin d'Orient était un pas décisif vers le retour des Grecs sous l'autorité de l'évêque de Rome, on aurait pu considérer comme impossibles toutes relations entre Rome et l'Empire grec de Nicée. En fait, cependant tous les empereurs de Nicée ont négocié avec les papes au sujet de l'union. Théodore I[er] espéra obtenir par l'entremise d'Innocent III la reconnaissance de sa souveraineté exclusive sur l'Asie Mineure. Mais le pape lui conseilla de se soumettre à l'empereur de Constantinople et lui promit, en ce cas, d'agir auprès de l'empereur pour qu'il fasse preuve de mansuétude à son égard [43]. Bien entendu,

40. Fliche et Martin, *op. cit.*, t. X, pp. 81-83; E. Gerland, *Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel*, Hambourg, 1905, pp. 233-244; Jean Longnon, *L'empire latin de Constantinople*, Paris, 1949, pp. 135 ss.; Norden, *op. cit.*, pp. 197 ss.

41. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 998, cap. IX.

42. Art. *Chypre*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, cc. 2435 ss.

43. Dölger, *Kaiserregesten*, n. 1677; *Innocens III, Reg.* lib. XI, n. 47; *P.L.*, t. CCXV, col. 1372 ss.; voir aussi Norden, *op. cit.*, pp. 225 ss.; A. Gardner, *The Lascarids of Nicaea*, Londres, 1912, pp. 80-81, 98, 109-115;

une pareille proposition était condamnée à rester sans suite. Théodore conçut alors le projet de réunir à Nicée les représentants des patriarcats grecs de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem; après une délibération commune, ils se mettraient d'accord pour envoyer au pape une ambassade chargée de mettre fin au schisme et de rétablir l'union de tous les chrétiens. Mais ce projet fut fraîchement accueilli par les souverains d'Epire qui nourrissaient l'espoir de rétablir un jour à leur profit l'empire byzantin. En fait, il tomba dans l'oubli [44].

Le basileus Jean Vatatzès (1222-1254) essaya de nouveau de négocier avec Rome. Il obtint que son patriarche Germain II (1222-1240) fît les premières démarches en vue d'un accord. Celui-ci, dans sa lettre au pape, crut bon d'énumérer les violences et les contraintes dont les Latins s'étaient rendus coupables [45]. Cette fois encore, les pourparlers s'enlisèrent; car le pape se préoccupait avant tout de maintenir l'Empire latin d'Orient, tandis que Vatatzès envisageait, bien entendu, son absorption dans l'Empire de Nicée. Ce ne fut que sous Innocent IV qu'une nouvelle orientation de la politique pontificale se manifesta. Celui-ci avait tout d'abord suivi la même ligne que ses prédécesseurs. Mais il finit par se rendre à l'évidence : l'Empire latin d'Orient n'avait aucun avenir. Quant à Vatatzès, il se déclarait prêt à accorder ce que jusqu'alors les Grecs avaient toujours refusé : reconnaître la primauté pontificale par l'inscription du nom du pape dans les diptyques; prêter le serment d'obédience religieuse; s'engager à obéir même dans les cas particuliers; reconnaître la curie pontificale comme une instance d'appel; concéder aux papes la présidence dans les conciles, le droit de se prononcer en premier lieu et de décider en matière de foi et le pouvoir de juger en matière de discipline ecclésiastique, etc. Il n'y mettait qu'une seule condition : que ces décisions ne fussent pas opposées aux principes fondamentaux des évangiles et du droit canon ni aux décisions des anciens conciles oecuméniques. Sur le seul article concernant la procession du Saint-Esprit, il insista pour que l'opinion du pape ne puisse avoir force contraignante [46]. Il importe de noter que le patriarche Manuel lui aussi (1244-1255) était prêt à la réunion [46a]. Innocent IV se décida à

A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, Munich, 1923, II und III; R. Janin, *Au lendemain de la conquête de Constantinople. Les tentatives d'union des Eglises (1204-1208; 1208-1214)*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXXII (1933), pp. 3-21, 195-202.

44. Norden, *op. cit.*, pp. 342 ss.

45. Norden, *op. cit.*, pp. 348 ss.; Fliche et Martin, *op. cit.*, t. X, pp. 446 ss.

46. Norden, *op. cit.*, pp. 369 ss. et *Appendice XII, ibid.*, pp. 756-759; Fliche et Martin, *op. cit.*, t. X, pp. 449 ss.; Raynaldus, ad an. 1256, § 48.

46a. Sa lettre, dont le texte original a été récemment publié par le P. G. Hofmann dans les *Orientalia Christiana Periodica*, t. XIX, 1953, pp. 59-70, est cependant moins explicite que celle de l'empereur.

faire le pas décisif. Il se déclara disposé, au cas où Vatatzès accomplirait la soumission promise envers le Saint-Siège, à négocier un accord entre lui et l'empereur latin et, si cet accord se révélait irréalisable, à prononcer une sentence arbitrale dans laquelle il se montrerait aussi favorable que possible envers les droits de Vatatzès. En particulier, il promit de tenir compte en sa faveur du fait que l'Eglise romaine était en droit d'espérer de sa soumission et de son pouvoir de plus grands avantages que de la part d'« un autre » (c'est-à-dire, de l'empereur latin) [47].

Deux siècles exactement s'étaient écoulés depuis les débuts du schisme. Jamais l'Union n'avait été plus près de se réaliser. Mais au cours de la même année, Innocent IV et l'empereur de Nicée furent frappés par la mort. Le nouveau basileus, Théodore II Lascaris (1254-1258), rejeta le projet d'accord et maintint son attitude lorsque des envoyés d'Alexandre IV vinrent lui réitérer les propositions d'Innocent IV. Théodore II désirait une réunion fondée sur un accord *en matière religieuse*. Il exigeait d'abord un examen et une discussion préalable des questions religieuses controversées, à l'issue desquels le droit de décision reviendrait au basileus, conformément aux usages des temps anciens [47a].

Cette réponse rendait l'union impossible. En outre, le retour du basileus de Nicée dans son ancienne capitale du Bosphore n'était plus alors qu'une question de temps. Sans doute cela n'était pas réservé à Théodore II lui-même — il mourut après quatre ans de règne — ni à son fils Jean IV Lascaris (1258-1261), encore mineur, qui devait être privé de la vue et enfermé dans une forteresse, mais à l'usurpateur Michel VIII Paléologue, qui, en 1261, réussit, grâce à un coup de main, à s'emparer par surprise de la ville impériale et y fit son entrée parmi les acclamations délirantes des Grecs.

Michel VIII continua la lignée des grands hommes d'état byzantins. Habile politique, il ne reculait devant rien. Il s'était fixé comme but de restaurer l'ancien Empire byzantin. Pour cela, il lui fallait vaincre un groupe d'ennemis, établis dans diverses régions de l'Empire et qui espéraient pouvoir un jour partager son manteau. Le plus dangereux était Charles d'Anjou, qui venait de mettre fin à la domination des Hohenstaufen en Sicile et en Italie Méridionale, et dont la menace contre le territoire byzantin se faisait de jour en jour plus précise. Le Paléologue avait déjà négocié plusieurs fois avec le Saint-Siège.

La situation devenant plus dangereuse, ses explications concernant

---

47. Norden, *op. cit.*, pp. 373-374; cfr Raynaldus, ad an. 1256, § 52.

47a. V. Laurent, *Le pape Alexandre IV 1254-1261 et l'empereur de Nicée*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXXIV (1935), pp. 26-55. D'autres articles du même auteur sur l'histoire de l'Union sont cités par Dölger-Schneider, *Byzanz*, Munich, 1952, note 323.

l'Union se firent plus favorables. La tension extérieure venait-elle à se relâcher, il reprenait ses attaques contre les états latins qui restaient encore en Orient. Les papes renouvelèrent alors la condamnation du Paléologue. Mais en 1273 la situation de l'Empire devint tellement critique qu'il fut impossible de tergiverser davantage. Malgré l'hostilité de l'opinion publique, dont une petite minorité seulement l'approuva, Michel envoya, en 1274, une délégation à Lyon, chargée d'y lire en son nom au concile oecuménique une déclaration écrite contenant une profession de foi catholique et, au nom du clergé de Byzance, une acceptation des conditions posées par Grégoire X : reconnaissance de droit et de fait de la primauté romaine, promesse de rétablir l'union, mention du nom du pape dans les diptyques [48].

Cette mesure eut de bons résultats sur le terrain de la politique étrangère de l'empire, mais causa à l'empereur de grandes difficultés dans son propre pays. Si le patriarche, Jean XI Bekkos (1275-1282), un ancien adversaire acharné de l'Union, qui avait mis à profit un séjour en prison pour étudier plus à loisir les Pères de l'Eglise, en avait retiré la conviction que le point de vue des Latins était le vrai, la majorité du clergé et les masses populaires considéraient l'attitude du basileus comme une trahison envers l'orthodoxie. La situation s'aggrava encore, lorsque l'empereur, excité par la résistance à laquelle il se heurtait et désireux de convaincre la Curie romaine de la rectitude de ses intentions, se mit à user de cruauté contre les adversaires de l'Union. Le conflit atteignit son de l'Eglise la résistance ne fit que croître. Le conflit atteignit son point culminant, lorsque Martin IV (1281-1285), un français tout dévoué à la cause de Charles d'Anjou, monta sur le trône pontifical. Non content d'accorder son patronage à une alliance des puissances anti-byzantines, le pape fulmina l'anathème contre le basileus en tant que schismatique et le déclara déchu du pouvoir. La cause du Paléologue sembla désespérée. Mais à ce moment même les Vêpres Siciliennes firent s'écrouler la menace qui pesait sur lui (1282). Le coup avait été préparé de longue main par ses agents dont l'or et la parole réussirent à surexciter l'hostilité des siciliens contre les Français et à déchaîner contre eux, au premier signe favorable, un soulèvement général. Peu après, la flotte de Pierre d'Aragon aborda en Sicile et il y prit le pouvoir comme héritier des Hohenstaufen [49].

La mort de Michel Paléologue entraîna un renversement complet de l'attitude de Byzance dans la question de l'Union des Eglises. Son fils et successeur, Andronic II (1282-1328), se laissa tellement influencer par les ennemis de son père qu'il refusa même de lui ac-

48. Norden, *op. cit.*, 520-536; Fliche et Martin, *op. cit.*, t. X, pp. 488-490, 494-496; Héfelé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI, pp. 153-218.
49. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 2e éd., Munich, 1952, p. 371; Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, pp. 394-402.

corder la sépulture ecclésiastique. Tous les partisans de Michel furent l'objet de la rage longtemps contenue du parti opposé. En premier lieu, le patriarche Jean Bekkos lui servit de bouc émissaire. Impliqué dans un long procès, il finit ses jours en exil [50].

Pour l'Empire byzantin dont les frontières se rétrécissaient sans cesse, rien n'était plus nécessaire que la paix intérieure. Mais elle lui fit défaut : de violentes luttes intestines opposèrent l'empereur Andronic II à son petit-fils Andronic III (1328-1341), l'impératrice Anne à son fils Jean V (1341-1391) et à Jean VI Cantacuzène (1347-1354), Jean V à son fils Andronic IV (1376-1379) et au fils de ce dernier Jean VII (1390). En outre les luttes religieuses entre Palamites et Anti-palamites firent de la religion même un objet de discorde [51]. Un moine italo-grec nommé Barlaam avait cru devoir attaquer la manière de prier des moines du Mont Athos. Le savant Grégoire Palamas entreprit de les défendre. Barlaam, ainsi que les humanistes Akindynos et Nicéphore Grégoras, furent frappés d'anathème, pour avoir accordé une plus grande importance à la philosophie païenne d'Aristote qu'aux traditions des saints Pères et des moines. Au catalogue des erreurs des Latins vint s'ajouter le rejet du Palamisme [51a].

Nonobstant l'attitude anti-latine des Byzantins, plusieurs de ces souverains, se trouvant aux prises avec des difficultés, voulurent renouer les pourparlers avec Rome : ainsi Andronic II, puis Andronic III, l'impératrice Anne et Jean Cantacuzène [52]. En 1369, le basileus Jean V prononça même sa profession de foi catholique à Rome en présence du pape Urbain V, mais seulement en son nom personnel [53]. Cette attitude s'explique par la croissance incessante du danger turc : les Byzantins se rendirent compte que, livrés à leurs seules forces, il leur serait impossible de résister. A Rome aussi, on se rendit peu à peu à l'évidence : il fallait soutenir les Grecs contre les Turcs, même s'ils étaient des schismatiques [54]. Au début du XIV[e] siècle, la Curie romaine avait encore combiné des plans pour reconquérir Constantinople. Maintenant les papes ne songeaient plus qu'à envoyer

50. Bréhier, *op. cit.*, p. 411.

51. Bréhier, *op. cit.*, pp. 433 ss.; Ostrogorsky, *op. cit.*, pp. 407-416; M. Viller, *La question de l'union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XVII (1921), pp. 260-305; 515-532; t. XVIII (1922), pp. 20-60. Sur la question palamite voir M. Jugie, art. *Palamite* (*Controverse*), dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XI, cc. 1777-1818.

51[a]. Un petit groupe d'humanistes grecs, parmi lesquels les frères Démétrius et Prochore Cydonès, Manuel Chrysoloras et d'autres, se rallièrent aussi à l'Eglise catholique. Quelques-uns d'entre eux, tels Manuel Calécas et les trois frères Maxime, André et Théodore Chrysobergès, entrèrent chez les dominicains. Mais il ne s'agit que de cas isolés.

52. Norden, *op. cit.*, pp. 684 ss.

53. O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930.

54. Norden, *op. cit.*, pp. 696-712.

de l'aide à la ville menacée. Seulement, les peuples chrétiens d'Occident étaient-ils disposés à payer de leur personne pour délivrer Constantinople? Etaient-ils en état de fournir aux Grecs le secours nécessaire? La croisade de Nicopolis se solda par un échec cuisant. L'invasion des Mongols accorda aux Byzantins un dernier répit. Dans cette situation désespérée, l'empereur Jean VIII recourut à l'Union des Eglises comme à un dernier moyen d'obtenir de l'aide. Bien souvent au cours des derniers siècles, il avait été question d'un concile oecuménique comme de l'instance suprême capable de trancher les questions litigieuses séparant les deux parties de l'Eglise. Ayant à choisir entre la fraction restante du concile de Bâle et Eugène IV (1431-1447), les Grecs se décidèrent pour ce dernier.

Le concile s'ouvrit à Ferrare; par suite de circonstances défavorables, il dut être transféré à Florence. C'est là que fut réalisée l'Union entre les Eglises grecque et latine [55]. La formule d'Union fut signée par le basileus Jean VIII et par tous les évêques présents. Le patriarche Joseph II était mort à Ferrare : dans son testament, il s'était prononcé pour le rétablissement de l'unité. Au cours des discussions, le métropolite Marc d'Ephèse s'était révélé l'adversaire le plus décidé : il avait quitté Florence avant la décision et, revenu à Constantinople, il devint le centre du mouvement anti-conciliaire. Mais les autres évêques également, de retour chez eux, voyant l'attitude du peuple, n'osèrent pas prendre la défense de l'Union. Jean VIII nomma bien comme patriarche Métrophanès, fidèle à la cause de l'Union (1440-1443), et après la mort de celui-ci, Grégoire Mammas (1445). Mais il fallut attendre le règne de son frère, Constantin XI (1449-1453), pour que la bulle d'Union fût solennellement proclamée à Sainte-Sophie par le cardinal Isidore sous les protestations du peuple. Cinq mois plus tard, les Turcs de Mahomet II s'emparaient de Constantinople et y arboraient le Croissant [56].

II

LE SCHISME ET LES TENTATIVES DE REUNION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE BYZANTIN JUSQU'A NOS JOURS

La chute de l'Empire byzantin marqua le début d'une période

55. J. Zhishman, *Die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und römischen Kirche seit dem Anfange des XV. Jahrhunderts bis zum Konzil von Ferrara*, Vienne, 1858; Norden, *op. cit.*, pp. 712 ss.; Bréhier, *Vie et mort...*, pp. 493-496; Héfelé-Leclercq, *op. cit.*, t. VII, pp. 951-1046; G. Hofmann, *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, dans *Orient. Christ. Periodica*, t. III (1937), pp. 110-140, 403-455; *Die Konzilsarbeit in Florenz*, *ibid.*, t. IV (1938), pp. 157-188, 372-422.

56. Bréhier, *Vie et mort...*, pp. 509-512.

nouvelle : renonçant aux idéaux qui dominèrent le moyen âge, l'humanité se mit à poursuivre d'autres buts. Les continents récemment découverts ouvrirent un vaste champ d'action à l'esprit d'entreprise, au désir d'aventures, à la soif des richesses. Ils attiraient tous ceux qui recherchaient des horizons nouveaux pour y fonder leur foyer. Les savants byzantins fuyant la conquête turque emportèrent avec eux d'anciens manuscrits et firent connaître à l'Occident ces trésors précieux de la culture grecque, lui rendant ainsi un ultime service. Dans tous les milieux occidentaux l'amour et l'estime de l'antiquité classique prirent le dessus. L'humanisme avec son échelle des valeurs centrée sur l'homme devint prédominant. La soi-disant « Réforme » entreprend de mettre en question des institutions considérées jusqu'alors comme immuables par une longue tradition; elle va même jusqu'à se fixer comme but principal leur destruction. Mais l'Eglise, de son côté, en butte à ces divers assauts, rassemble aussi ses forces. Le concile de Trente inaugure dans la vie et la pensée de l'Eglise une nouvelle période. Les ordres créés ou réformés dans l'esprit tridentin prennent la tête d'un apostolat rénové, d'une expansion missionnaire dans les pays nouvellement découverts, d'une reconquête catholique dans les régions d'Europe passées à la Réforme.

L'Orient connaît lui aussi des temps nouveaux. Sans doute, la mission donnée jadis par le Christ à ses disciples avant son Ascension était toujours la même : Allez, enseignez toutes les nations. Mais si le but final restait le même, les chemins pour y parvenir étaient différents. Au moyen âge la politique d'Union se proposait comme objectif de gagner l'Empereur et grâce à lui de gagner tout l'Empire. Depuis 1453, il n'y avait plus d'empereur byzantin. Le travail apostolique devait donc s'adresser directement aux évêques et aux fidèles. Jadis les Byzantins envisageaient surtout le problème de l'Union comme une question politique. S'entendre avec Rome signifiait obtenir un appui contre les ennemis du dehors : Normands, Seldjoucides, Turcs, etc. L'instrument principal de cette politique avait été la diplomatie. Désormais, la politique va s'effacer, pour ne pas dire disparaître. A la place de la diplomatie, les apôtres de l'Union devront recourir à d'autres moyens susceptibles de gagner les masses populaires : prédication et sacrements. La disparition de l'empereur entraînait aussi la nécessité d'envisager, avant tout, les moyens de gagner à la cause de l'Union l'un ou l'autre évêque.

Parmi les évêques de l'Eglise orientale orthodoxe, le premier rang était détenu par le patriarche de Constantinople. La conquête ottomane avait entraîné une modification profonde dans sa situation. Jusqu'alors, il avait dû se tenir dans l'ombre du basileus, à la première place, bien sûr, mais la première après le basileus. La victoire de l'Islam avait, à ce point de vue, renforcé sa position. Il était devenu l'héritier de l'empereur byzantin, le bénéficiaire au moins partiel de son patrimoine spirituel.

Conformément à l'usage général des peuples islamiques, les Turcs avaient abandonné à la hiérarchie ecclésiastique l'administration intérieure des peuples non-musulmans qu'ils s'étaient soumis. Ainsi, le patriarche de Constantinople devint le chef de tous les « orthodoxes », même de ceux d'origine et de langue non grecques. Les pouvoirs qui lui étaient officiellement reconnus dépassaient en de nombreux points ceux qui lui revenaient en vertu du droit ecclésiastique byzantin. Dans ces conditions, il est compréhensible que les patriarches n'étaient guère désireux de se soumettre à un autre évêque et à celui de Rome moins qu'à tout autre. Sans compter qu'une telle démarche de leur part aurait bien des chances d'éveiller la plus vive méfiance auprès de la Sublime Porte. Par ailleurs, le Saint-Siège lui aussi devait se sentir moins enclin qu'autrefois, à l'époque des empereurs byzantins, à rechercher un rapprochement.

Outre ces pouvoirs limités aux frontières de l'Empire ottoman, le patriarche de Constantinople en possédait encore de plus étendus, car il occupait la première place dans toute l'Eglise orthodoxe et il la représentait au dehors. Cependant cette autorité n'était pas illimitée. Sur ce point, il y avait une différence entre les temps anciens et l'époque dont il est question ici. Autrefois il n'existait que peu d'Eglises autocéphales, c'est-à-dire indépendantes de l'autorité patriarcale, comme celles de Chypre et de Bulgarie. Depuis le début du XIX^e^ siècle surtout le nombre de ces églises n'a fait que croître.

Mais même dans le cas d'églises non proprement autocéphales, il est significatif pour notre époque que les négociations concernant l'Union ne furent plus menées par l'intermédiaire de Constantinople, mais directement avec les églises nationales particulières. Après un délai plus ou moins long on y vit se former des groupes de croyants qui adhérèrent à l'Eglise catholique, les uns sous la conduite d'évêques locaux, d'autres sous la direction d'évêques envoyés de Rome. Chose importante : ils gardent leurs rites liturgiques particuliers et leur discipline propre. Au cours des siècles écoulés, les papes avaient adopté à l'égard du rite grec une attitude de « tolérance », en tenant compte des circonstances. A présent, l'Eglise elle-même insiste de plus en plus sur la conservation du rite et cherche à le défendre contre des tendances maladroites de latinisation de la part de certains missionnaires. Nous pouvons regretter aujourd'hui que cette attitude n'ait pas été adoptée plus tôt, avec plus d'énergie et plus d'efficacité. On exigea parfois une adaptation au rite romain dans des questions de détail ou bien on la toléra là où elle n'aurait pas été nécessaire. Bien entendu, pour juger équitablement de telles attitudes, il faut aussi tenir compte des circonstances. Celles-ci peuvent parfois rendre souhaitable l'adoption d'usages romains, pour diminuer un danger réel de retour au schisme. Toutefois l'évolution générale s'est faite dans le sens d'un respect aussi fidèle que possible des rites particuliers et d'une compréhension toujours plus profonde des rites orientaux.

Il y a encore une caractéristique qui donne au travail missionnaire un aspect particulier : c'est l'adoption du rite byzantin par des religieux qui appartiennent à un ordre latin ou à une congrégation latine. Dès le début du XVIII[e] siècle, le cardinal hongrois Kollonitz avait proposé à la Propagande que plusieurs jésuites du rite latin passent au rite roumain afin de pouvoir mieux travailler parmi le peuple très attaché à son propre rite. Cette proposition fut alors déclinée. Mais lorsqu'en 1861 des petits groupes de bulgares acceptèrent la foi catholique, les Résurrectionnistes et les Assomptionnistes commencèrent à adopter le rite byzantin avec l'approbation de Pie IX. Au commencement de ce siècle, les Rédemptoristes, sur la proposition du métropolite André Szeptickyj et avec l'approbation du Saint-Siège, fondèrent une province de rite ruthène au Canada, à laquelle, originairement, appartenaient aussi des religieux latins. A partir du pontificat de Pie XI cette nouvelle méthode a connu une très forte diffusion : des religieux surtout, bénédictins, olivétains, rédemptoristes, jésuites, franciscains, conventuels, capucins, etc., mais aussi des prêtres séculiers se mirent ainsi au service de l'apostolat chez les Orientaux. On comprendra sans peine que cette nouvelle méthode présente aussi ses difficultés et ses limites. Les Orientaux séparés lui sont habituellement hostiles, parce qu'ils pensent qu'un non-oriental n'est pas capable d'adopter parfaitement le rite oriental et parce qu'ils considèrent cette manière de faire comme une sorte de tromperie à l'égard de leurs coreligionnaires, comme un manque de fair-play [57]. Mais aussi longtemps que les Eglises orientales catholiques ne sont pas capables de former elles-mêmes un nombre suffisant de prêtres et de religieux, il ne paraît guère possible de renoncer à l'aide des latins. Il y a moins de difficultés là où les Orientaux, après être entrés dans un Ordre latin, sont appliqués ensuite au travail apostolique parmi leurs compatriotes et dans leur rite d'origine.

Après ces considérations générales, voyons maintenant les fruits procurés dans chacune des églises par le travail pour la Réunion.

1. *Les anciens patriarcats et la Grèce.*

La conquête de Constantinople par les Turcs interrompit pendant très longtemps les négociations avec Rome. La mentalité antiromaine du Phanar apparut clairement lors du synode réuni en 1484 : il y fut décidé que les Latins qui passeraient à l'Eglise orthodoxe seraient soumis dorénavant à la réitération de la confirmation, rite qui devait souligner leur caractère d'hérétiques.

57. Actuellement ce reproche est d'autant moins soutenable que les Russes, surtout en France, ont commencé à ouvrir des chapelles destinées aux catholiques qui passeraient à l'orthodoxie et où les cérémonies se font selon le rite romain (c'est-à-dire, la Sainte Messe).

Ce ne fut qu'à la fin du XVI[e] siècle que de nouveaux contacts eurent lieu, lorsque le pape Grégoire XIII après avoir introduit la réforme du calendrier invita les patriarches orientaux à l'adopter. Après avoir tout d'abord répondu sur un ton assez encourageant, le patriarche Jérémie II prit ensuite une attitude plus négative [58].

Au commencement du XVII[e] siècle, des missionnaires catholiques, surtout des jésuites et des capucins, exercèrent un apostolat fructueux dans les îles grecques et sur le continent où ils s'adonnaient à la prédication, entendaient les confessions et organisaient des missions avec l'autorisation des évêques ; mais, peu à peu, des directives plus sévères furent données à Rome concernant la *communicatio in sacris*. Il y avait cependant aussi des évêques qui se montraient favorables à l'Eglise catholique. Le patriarcat de Constantinople devint lui-même l'objet de luttes entre les partis, surtout lorsque Cyrille Loucaris, auparavant patriarche d'Alexandrie, monta sur le siège patriarcal de Constantinople. Soutenu par les ambassadeurs d'Angleterre et des Provinces-Unies, combattu par ceux de France et d'Autriche, il fut nommé cinq fois et cinq fois déposé. La responsabilité de sa mort par étranglement (1638) fut, jusqu'à nos jours, fréquemment attribuée aux jésuites, mais il est établi qu'il faut la rechercher dans une autre direction [59]. Son rival le plus obstiné, Cyrille de Bérrhée, dont la non-responsabilité dans la mort de Loucaris n'est pas tellement certaine, mourut également de la main des Turcs comme catholique. La profession de foi de Loucaris, rédigée dans un esprit calviniste, fut condamnée en 1642 à Jassy et en 1672 à un grand synode de Jérusalem, sans que l'auteur fût nommément désigné.

Les missionnaires catholiques avaient rencontré un succès particulier dans la ville commerçante d'Alep. Une puissante communauté catholique se développa dans cette ville et rayonna au dehors. Dans le reste du patriarcat d'Antioche, il ne manquait pas non plus de croyants et même d'évêques favorablement disposés à l'égard de l'Eglise catholique. Le mouvement pour la réunion des Eglises connut un développement rapide, surtout à partir du moment où le zélé Euthyme Saïfi monta sur le siège archiépiscopal de Tyr. En 1724, eut lieu une élection double pour la dignité patriarcale : le neveu d'Euthyme, que celui-ci avait envoyé à Rome faire ses études au Collè-

58. En réalité la plupart des Eglises orthodoxes n'ont adopté la réforme du calendrier (avec une légère amélioration) qu'après la première guerre mondiale. En Grèce, il en résulta un schisme chez les partisans de l'ancien calendrier, qui comptaient de nombreux adhérents ; ce qui causa beaucoup de soucis à la hiérarchie.

59. Sur les rapports entre les Patriarches grecs et le Saint-Siège, voir surtout G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, dans *Orientalia Christiana*, t. XIII, n. 47 ; t. XV, n. 52 ; t. XIX, n. 63 ; t. XX, n. 64 ; t. XXV, n. 76 ; t. XXX, n. 84 ; t. XXXVI, n. 97 ; t. XXX, n. 89.

59. Victor Semnoz, *Les dernières années du patriarche Cyrille Loucaris*, dans les *Echos d'Orient*, t. VI (1903), pp. 97-107.

ge de la Propagande, fut élu par le parti catholique et il prit le nom de Cyrille VI et dirigea la communauté catholique qui, à partir de cette époque, se sépara clairement des dissidents. Malgré les persécutions qu'ils eurent à subir de la part de la hiérarchie orthodoxe et de celle des Turcs excités par cette dernière, ils restèrent fidèles à l'Eglise jusqu'en 1846, date à laquelle leur patriarche Maxime Mazlum obtint lui aussi finalement l'autonomie civile, c'est-à-dire la reconnaissance des Melchites comme nation particulière, indépendante de tout patriarche autre que le leur.

Le succès des catholiques en Syrie eut sa répercussion à Constantinople. Mécontent des nouvelles qui lui parvenaient du patriarcat d'Antioche, le patriarche Cyrille V édicta un décret synodal en vertu duquel les Latins comme les Arméniens lors de leur réception dans l'Eglise orthodoxe devraient être rebaptisés (1756). Cette mesure n'a pas fait grand tort à l'Eglise catholique. Elle a parfois contribué à retenir ceux qui auraient pu ressentir un attrait à passer à l'orthodoxie. L'exemple le plus connu est celui de l'archidiacre anglican William Palmer qui mourut plus tard comme catholique. Actuellement, cette prescription n'est plus appliquée dans le patriarcat de Constantinople. Dans la suite aussi, les relations entre les patriarches de Constantinople et l'Eglise catholique restèrent toujours assez froides. Lorsque Pie IX, dans son encyclique « In suprema Petri Apostoli Sede » (1848), invita les Orientaux à rétablir l'unité de l'Eglise, Anthime VI lui répondit dans un écrit où il chercha à réfuter les revendications des évêques de Rome. Il en fut de même lorsque Léon XIII s'adressa aux Orientaux dans son encyclique « Praeclara gratulationis » (1894). Anthime VII réitéra les objections qui avaient cours depuis longtemps parmi les Grecs.

A l'heure actuelle, il existe un patriarcat catholique d'Antioche dont le siège est à Damas. Les fidèles (Melchites) sont au nombre de 190.000, répandus surtout au Liban, en Syrie et avec de fortes colonies à Alexandrie et au Caire ainsi que dans les Etats-Unis.

Dans le patriarcat de Constantinople quelques groupements moins importants de catholiques du rite byzantin s'étaient formés, qui furent soumis en 1912 à l'autorité de l'évêque Isaïe Papadopoulos comme délégué. Aujourd'hui il y a, à Constantinople même, une communauté catholique, mais elle ne compte pas plus de 1.000 membres soumis à un évêque exarque. Le transfert des Grecs de Turquie vers la Grèce entraîna la fondation d'un exarchat pour la Grèce avec une communauté catholique de rite byzantin à Athènes (environ 2.000 membres), sous l'évêque G. Calavassy, que les difficultés contre lesquelles il eut à combattre et le courage qu'il mit à défendre les droits des Grecs catholiques rendit célèbre même en dehors de la Grèce.

Bibliographie : *Sacra Congregazione Orientale, Statistica della gerarchia e dei fedeli di rito orientale,* Vatican, 1932, pp. 106-115, 134-151; C. Gatti et

C. Korolevskij, *I riti e le chiese orientali*, Gênes, 1942, t. I, pp. 427-435; S. Vaihlé, art. *Constantinople (Eglise de)*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. III, cc. 1418-1519; art. *Antioche*, n. XII-XV, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclésiastiques*, t. III, cc. 635-667; C. Karalevskij, *Histoire des Patriarcats melkites*, Rome, t. II (1910), t. III (1911).

2. *Italo-grecs et Italo-albanais.*

On discute encore la question de savoir si l'emprise de la civilisation grecque dans l'Italie méridionale s'est maintenue sans interruption depuis l'époque romaine ou bien si elle résulta d'une nouvelle colonisation inaugurée avec la conquête de Justinien. En tout cas, il semble bien qu'après la conquête de la Syrie et de l'Egypte par les Arabes, de nombreux réfugiés se soient établis dans l'Italie du Sud. La vie ecclésiastique suivit complètement le sillage de l'Eglise byzantine lorsque l'empereur Léon III l'Isaurien détacha la Sicile et l'Italie méridionale du patriarcat de Rome pour les soumettre au patriarcat de Constantinople, comme mesure de représailles contre l'opposition faite par les papes aux iconoclastes. La domination des Normands, venus d'abord comme mercenaires au service de l'empereur byzantin et qui s'étaient emparés ensuite pour leur propre compte des territoires qu'ils avaient conquis, ramena les diocèses de l'Italie méridionale sous la dépendance du Saint-Siège. Le rite byzantin et la langue grecque purent s'y maintenir, mais les sièges épiscopaux grecs et le rite grec furent de plus en plus repoussés par les Latins. Un renouveau se fit jour au XV[e] siècle, lorsque de nombreux groupes d'Albanais fuyant l'invasion turque vinrent chercher appui dans l'Italie voisine. Jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, on compta sept ou huit vagues d'immigration.

Actuellement, il y a en Italie deux diocèses de rite byzantin : Lungro en Calabre érigé en 1919 pour les fidèles du continent et Piana dei Greci, depuis 1938, dont l'administration provisoire est confiée à l'archevêque de Palerme. Il y a en tout 70.000 fidèles.

Bibliographie : *Statistica*, pp. 116-124; Gatti-Korolevskij, *op. cit.*, pp. 474-549, 593-598; P. P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, 3 volumes (1758-1763); Adrien Fortescue, *The Uniat Eastern Churches*, Londres, 1923, pp. 47-184.

3. *Les Ruthènes de Pologne.*

On désigne sous le nom de Ruthènes, dans la terminologie ecclésiastique, les Ukrainiens, les Blancs-Russiens et les habitants de la Russie Carpathique. Nous ne reviendrons pas ici sur l'ancienne histoire des terres russes. Pour le sujet qui nous concerne, l'année décisive est 1458. C'est alors que le synode des évêques russes, obéissant à la volonté du grand-duc de Moscou, confirma comme métropolite Jonas de Rjasan déjà élu auparavant, sans demander l'avis du

patriarche de Constantinople, et déclara l'Eglise russe autocéphale. Par contre, les régions méridionale et occidentale de l'ancienne principauté russe, qui faisaient alors partie de l'Etat lithuanien, refusèrent de reconnaître Jonas comme leur métropolite et continuèrent à reconnaître la suzeraineté du patriarche de Constantinople sous l'administration d'un métropolite particulier. Mais la situation religieuse et morale empira tellement dans ces régions qu'à la fin du XVI^e^ siècle tout le monde estimait unanimement qu'une réforme était absolument nécessaire. Après de longues tergiversations les évêques tombèrent d'accord : ils choisirent deux des leurs, Térlecki de Luzk et Pociej de Vladimir, et les envoyèrent à Rome pour réaliser l'union avec l'Eglise romaine (décembre 1595). En octobre de l'année suivante, cette union fut ratifiée, mais trois des évêques renièrent leur signature et, sous la direction du puissant prince Ostrogkski, tinrent un anti-synode avec de nombreux laïques et rejetèrent l'union. L'Eglise uniate vécut des temps difficiles ; les rois de Pologne, qui l'avaient favorisée au début, l'abandonnèrent par la suite et les campagnes des sauvages cosaques excités contre elle lui causèrent des torts incalculables. Elle réussit néanmoins à survivre à ces épreuves ; bien plus, la deuxième moitié du XVII^e^ siècle fut pour elle le début d'une efflorescence religieuse et culturelle. Elle eut la joie de voir se rallier à elle les diocèses de Przemysl (1691), Leopol (1701) et Luzk (1702), qui étaient restés séparés jusque-là. Mais l'immixtion des Russes et surtout les partages de la Pologne furent pour elle un calvaire. Déjà Catherine II prit des mesures persécutrices pour contraindre plusieurs milliers d'uniates à passer à l'Eglise d'Etat. Sous l'empereur Nicolas I^er^, les diocèses existant encore en Russie furent amenés, à force de ruse et de violence, à se séparer d'avec Rome, grâce à l'aide de l'ambitieux Siemaszko et d'après des plans soigneusement préparés (1839). Dans le royaume de Pologne le diocèse de Chelm subsistait encore ; mais lui aussi fut officiellement rattaché à l'Eglise d'Etat en 1875 par l'administrateur Popiel nommé par le gouvernement.

De tous les diocèses d'Ukraine, il n'en restait que deux situés dans la partie autrichienne du territoire : Lemberg et Przemysl auxquels il faut ajouter Stanislavov fondé en 1885 par le Saint-Siège. Au cours de la dernière guerre, après l'occupation de la Galicie par l'armée russe, ils connurent eux aussi l'heure de l'épreuve. On laissa mourir tranquillement le métropolite André Szeptickyj (1944), mais peu après sa mort commença la persécution. Les évêques furent tous arrêtés et condamnés à de longues peines d'emprisonnement. En 1946, sous la pression du gouvernement, un soi-disant synode de l'Eglise ruthène se réunit, auquel ne prit part aucun évêque légitime, mais bien des prêtres apostats qui furent consacrés par les orthodoxes. Ce synode déclara que l'union conclue à Brest-Litovsk était

abrogée et ils se rattachèrent officiellement au patriarcat de Moscou. Quelle est la situation à l'heure actuelle? Personne n'est capable de le dire. On sait seulement que de nombreux prêtres ont résisté courageusement à toutes les sollicitations et à toutes les persécutions.

Dès la fin du XIX[e] siècle un grand nombre d'Ukrainiens avaient émigré, surtout aux Etats-Unis d'Amérique et au Canada. La dernière guerre mondiale en conduisit d'autres en Europe occidentale et dans divers pays transocéaniques. Actuellement, il y a aux Etats-Unis un évêque exarque pour les Ruthènes provenant de Galicie et un autre pour ceux provenant de Hongrie. Le nombre total de leurs fidèles est de 553.000. Au Canada il y a un archevêque et deux évêques exarques avec environ 300.000 fidèles. 100.000 Ukrainiens vivent en Europe occidentale et à peu près autant au Brésil.

Bibliographie : *Statistica*, pp. 169-198, 213-220; Gatti-Korolevskij, *op. cit.*, pp. 600-685, 709-715; A. M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Vienne, 1950; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Vienne, 1878-1880; A. Guépin, *Saint Josaphat et l'Eglise gréco-slave en Pologne et en Russie*, 2[e] édit., Paris-Poitiers, 1897-1898; (Aug. Theiner), *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Riten in Polen und Russland bis auf unsere Tage*, Augsbourg, 1841, 2 vol.

4. *Les Ruthènes de Hongrie.*

A partir du XIV[e] siècle des Ruthènes venus d'au delà des Carpathes s'étaient fixés en Russie subcarpathique. Lentement mais continuellement, leur nombre augmenta grâce à l'arrivée d'autres compatriotes. Nous ne possédons de renseignements certains sur l'existence d'un diocèse qu'à partir du milieu du XVI[e] siècle. Au cours du siècle suivant, cet évêché devint une pomme de discorde entre les princes calvinistes de Transylvanie et les catholiques. En 1642, l'évêque Basile Tarasovyiz fit une profession de foi catholique, mais les persécutions le ramenèrent au schisme. L'union avec l'Eglise romaine ne s'établit que sous Jean de Camillis (1689-1706), un grec que la Propagande avait désigné comme Vicaire de l'évêque latin de Agria). Ce fut l'origine de l'évêché de Moukatchévo qui fut érigé canoniquement en 1771 et auquel fut adjoint en 1818 un second évêché à Préchov (Prjasev, Eperjes). Les susceptibilités nationales à l'égard du haut clergé hongrois, la lutte entre la tendance ukrainienne et la tendance pro-russe, la propagande menée par l'Eglise schismatique parmi le peuple peu cultivé amenèrent au lendemain de la première guerre mondiale un mouvement important de défection; il finit cependant par s'arrêter. L'occupation du pays par les Russes entraîna bientôt les mêmes mesures hostiles que dans les autres territoires habités par des unis. Un évêque y perdit la vie, les autres furent arrêtés et déportés, ainsi qu'un grand nombre de prêtres. Lors d'une assemblée de représentants du clergé et des fidèles, élus sous la pression

des Russes, une déclaration fut signée au printemps 1950, déclarant la nullité de l'union de 1646 et de 1649 et le retour à l'Eglise orthodoxe de Russie.

Avant la dernière guerre, le nombre des fidèles du diocèse de Moukatchévo était d'environ 440.000; celui du diocèse de Préchov de 140.000; aux Etats-Unis il existe maintenant aussi un exarchat particulier pour les Ruthènes provenant de Hongrie. Il compte environ 300.000 membres.

Bibliographie: *Statistica,* pp. 198-211; Gatti-Korolevskij, *op. cit.,* pp. 685-707; Cinek, *Orthodoxi dissidentes in Bohemia et Moravia,* dans les *Acta Academiae Velehradensis,* Olomouc, 1940-1941; R. Urban, *Die slawisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschekoslowakei,* Leipzig, 1938.

5. *Les Roumains.*

D'après leurs traditions, les Roumains sont les descendants des colons romains qui occupèrent, sous Trajan, le territoire de l'ancienne Dacie et qui restèrent dans ce pays après le rappel des armées romaines. Les Roumains vivant au sud des Carpathes vécurent pendant un certain temps sous la domination bulgare. Ainsi s'explique qu'ils employèrent pendant longtemps le slavon d'Eglise comme langue liturgique. Au XIII^e^ siècle se formèrent les deux principautés de Valachie et de Moldavie. Au cours du siècle suivant, les patriarches de Constantinople érigèrent pour eux les premiers sièges épiscopaux. Du XV^e^ siècle datent les premiers contacts avec l'Eglise catholique : le métropolite de Moldavie prit part au concile de Florence. Mais des rapports durables ne commencèrent qu'à partir du moment où la réforme menaça de s'établir en Transylvanie. Tandis que les princes calvinistes essayaient de gagner le peuple à la foi nouvelle, des missionnaires jésuites travaillèrent pour maintenir la foi ancienne et préparèrent le terrain pour une union avec le Saint-Siège. Lorsque l'empereur Léopold I^er^ eut chassé les Turcs de Transylvanie et en eut éloigné les princes calvinistes, un synode, réuni en 1696, accepta le principe d'une union avec Rome. Ce qui fut confirmé après la mort de l'évêque Théophile par le nouvel évêque Athanase aux synodes de 1698 et de 1700. Il en résulta cependant de durs combats, parce qu'une partie du clergé et des fidèles refusèrent leur adhésion. Ceux-ci finirent par recevoir un évêque orthodoxe particulier. Après des difficultés qui, au début, lui furent faites aussi de la part des latins, l'Eglise roumaine se fortifia. Le nombre de ses fidèles s'accrut; de nouveaux diocèses furent fondés. Avant la dernière guerre, la province ecclésiastique de Alba Julia et de Fagaras en Transylvanie avec ses quatre évêchés suffragants comptait 1.500.000 fidèles. L'issue de la deuxième guerre mondiale entraîna, ici aussi, la destruction de l'union d'une manière particulièrement radicale. S'aidant de menaces et de représailles coutumières le gou-

vernement rassembla à Cluj une délégation de prêtres qui décidèrent de mettre fin à l'union et de revenir à l'Eglise orthodoxe (1948). Ici comme chez les Ruthènes, la persécution se montre particulièrement cruelle parce qu'elle recourt comme moyens de pression à des mesures prises contre les familles des prêtres mariés.

Bibliographie : *Statistica*, pp. 152-168 ; art. *Roumanie*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, cc. 77-101 ; N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Innsbruck, 1885.

6. *Yougoslavie.*

Dès le moyen âge, les Serbes ont eu des rapports avec le Saint-Siège. Leur premier roi, Stéphane, « le premier à recevoir la couronne », reçut celle-ci des mains du pape. Cependant, dans la suite, ils vécurent toujours dans le rayonnement de Byzance. De 1557 à 1766, ils eurent leur propre patriarcat à Ipek (Peč) ; à cette dernière date, les phanariotes obtinrent du sultan sa suppression. Au cours des siècles qui virent les luttes de frontière entre la Turquie et la Hongrie, plusieurs milliers de serbes se réfugièrent de l'autre côté de la frontière et se fixèrent en Hongrie ou en Croatie comme combattants, frontaliers ou comme paysans. Plus d'une fois, leurs évêques les accompagnèrent. D'autres évêques furent nommés par le pape, mais ceux-ci aussi se rendirent souvent à Peč pour recevoir la consécration. Ici comme dans d'autres régions, un très sérieux obstacle à l'union était le IX^e^ canon du IV^e^ concile du Latran, en vertu duquel deux évêques indépendants l'un de l'autre ne pouvaient être tolérés sur le même territoire. Le peuple et le clergé supportaient avec peine que leur évêque ne fût reconnu que comme Vicaire de l'évêque latin et qu'il ne pût exercer ses fonctions qu'en se soumettant à ses directives. Les voies de fait des Serbes orthodoxes, par exemple l'incendie du couvent de Marca, le siège principal du mouvement unioniste, furent aussi un obstacle à une évolution pacifique. Le règne de l'impératrice Marie-Thérèse apporta ici comme chez les Roumains une solution. En 1777, un évêché spécial fut érigé à Krijevci (Kreuts). A la fin de la première guerre mondiale, il englobait tous les catholiques de rite byzantin du royaume de Yougoslavie. Ceux-ci étaient constitués par un certain nombre de Croates du district de Jumberac, par un plus grand nombre de ruthènes immigrés de Galicie ou de Russie subcarpathique et par un petit nombre de Roumains ou de Macédoniens. Le nombre total des fidèles, à la veille de la dernière guerre, était de 55.000. Malgré son opposition à Moscou, la Yougoslavie adopta aussi une attitude hostile à l'Eglise. Pourtant le diocèse de Krijevci a bénéficié jusqu'ici d'une tranquillité relative.

Bibliographie : *Statistica*, pp. 125-133 ; Giovanni Marcovič, O.F.M., *Gli Slavi ed i Papi*, Zagreb, 1897 ; J. Simrak, *De relationibus slavorum meridionalium cum Sancta Romana sede Apostolica saeculis XVII et XVIII*, Zagreb, 1926.

7. Les Bulgares.

Les premières tentatives faites par les Bulgares pour se rapprocher du Saint-Siège furent causées par la situation politique. Le prince Boris s'adressa au pape (864-865) lorsque les Byzantins refusèrent à son évêque le titre de patriarche lors de sa conversion. Il ne tarda cependant pas à se retourner vers Byzance lorsque les papes eux aussi n'eurent pas accédé à sa requête. Il se peut que son successeur Syméon reçut la couronne des mains de l'évêque de Rome. Lors de la fondation du deuxième empire bulgare, leur chef s'adressa de nouveau à Rome et le pape Innocent accorda à l'évêque de Ternovo le titre de primat (1204). Mais cette union avec l'Eglise romaine ne dura que jusqu'en 1232. Dans la suite la Bulgarie fit retour au patriarcat d'Ochrida qui devait être aboli en 1767 par les Turcs à l'instigation du Phanar. La subordination des Bulgares à des évêques grecs entraîna une large dénationalisation contre laquelle, durant la première moitié du XIX^e^ siècle, un puissant mouvement se fit jour. Comme le patriarche de Constantinople refusait toute concession, ou du moins n'en faisait pas assez, les notables bulgares se tournèrent vers Rome (1860) mais l'évêque nommé par le Saint-Siège fut emmené en Russie de gré ou de force. Au lieu de la réunion espérée de la nation tout entière, il ne resta finalement que quelques petits groupes d'unis dont les résurrectionnistes, les assomptionnistes et les lazaristes prirent soin. Les déplacements de population dans les Balkans eurent aussi des effets malheureux sur l'organisation ecclésiastique. Finalement, tous les catholiques du rite byzantin furent placés sous un administrateur résidant à Sofia. Le nombre des fidèles était avant la deuxième guerre d'environ 6.000. Ils sont en butte aux mêmes difficultés que les autres chrétiens unis de l'Est européen.

Bibliographie : *Statistica,* pp. 99-105; R. Janin, A.A., art. *Bulgarie,* dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.,* t. X, cc. 1183-1187.

8. Les Hongrois.

Les Hongrois du rite oriental sont les descendants des Ruthènes carpathiques descendus des montagnes pour se fixer dans la plaine et qui y adoptèrent la langue hongroise d'abord dans la vie profane, puis dans la liturgie. A un congrès des représentants de ces paroisses, réuni à 1868, on exprima le souhait de voir ériger un diocèse hongrois de rite byzantin avec une langue liturgique hongroise. On fonda d'abord un vicariat grec-catholique à Hajdu-Dorogh mais comme ce mouvement ne cessait de gagner en ampleur, Pie X se résolut à répondre aux souhaits formulés par le gouvernement hongrois et à ériger Hajdu-Dorogh en diocèse (1912). Celui-ci engloba aussi quelques paroisses roumaines qui après la première guerre mondiale furent presque toutes rattachées à des diocèses roumains. La bulle de Pie X

spécifiait que la langue grecque devait être employée dans les cérémonies religieuses, mais, en fait, ce point ne fut jamais observé. A la veille de la deuxième guerre mondiale, cette Eglise comptait 195.000 fidèles.

BIBLIOGRAPHIE : *Statistica*, pp. 221-227 ; W. de Vries, *Dèr christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Wurzbourg, 1951, pp. 176-180.

9. *Les Russes.*

Au cours des années qui suivirent la conversion de la Russie au christianisme — le baptême de Vladimir eut lieu vraisemblablement en 988 — les relations avec l'Occident furent nombreuses et amicales. Particulièrement nombreux furent les mariages entre familles princières russes et occidentales. L'antagonisme religieux à l'égard de l'Eglise romaine était moins fortement ressenti qu'à Byzance, mais les combats livrés par Alexandre Nevsky contre les Chevaliers Porte-Glaive lui ajoutèrent un caractère national. Lorsque la « deuxième Rome » tomba en 1453 entre les mains des Turcs, se forma l'idéologie de la « troisième Rome ». Impliquée dans une lutte séculaire contre la catholique Pologne, Moscou prit figure de boulevard de l'orthodoxie dans la pensée des chrétiens d'Orient. Rien d'étonnant dès lors de voir l'Etat russe et l'Eglise de Russie figurer presque toujours parmi les adversaires de l'Eglise catholique. On ne pouvait songer dans ces conditions à des plans de réunion. Les Soviets et l'Eglise qui vit sous leur domination suivent le même chemin que celui des Tsars et de l'Eglise tsariste. Cependant quelques Russes éminents ont trouvé le chemin de l'Eglise catholique : Augustin Golycin, Zanaïde Volkonskaja, Vladimir Pecerin, Natalie Naryskina, Sophie Swjetcin, Gregor Schuvalov, Ivan Gagarin, Ivan Martynov, la princesse Elisabeth Volkonskaja, Vladimir Soloviev, etc. Ce fut seulement l'édit de tolérance de 1905 qui rendit possibles les débuts d'un apostolat en Russie même. La conduite en fut confiée par le métropolite André Szeptickyj, à l'exarque Leonidas Fedorov (1917-1935), en vertu de pleins pouvoirs reçus de Pie X. Après l'établissement du régime bolcheviste, la sévère surveillance exercée par la Guépéou rendit tout travail religieux impossible. Par contre, hors de Russie, les contacts avec des prêtres et des laïcs catholiques a conduit à la formation de petits groupes de russes catholiques.

BIBLIOGRAPHIE : A. M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Vienne, 1950 ; Gatti-Korolevskij, *op. cit.*, pp. 771-953 ; P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, 5 volumes, Paris, 1896-1912 ; A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, Paris, 1922-1925 ; M. J. Rouet de Journel, *Nonciature d'Arezzo (1802-1806)*, Rome, I^re^ partie (1922), II^e^ partie (1927) ; idem, *Nonciature de Litta (1797-1799)*, Cité du Vatican, 1943 ; idem, *Nonciature d'Archetti (1783-1784)*, Cité du Vatican, 1952 ; M. d'Herbigny, *Un Newman russe : Vladimir Soloviev*, 7^e^ édit., Paris, 1934 ; riche bibliographie surtout dans Gatti-Korolevskij, *op. cit.*, pp. 959-963.

III

LE TRAVAIL REALISE POUR LA REUNION DES EGLISES SEPAREES ORIENTALES AVEC L'EGLISE CATHOLIQUE

1. *L'attitude des Papes envers la réunion des Orientaux.*

En constatant les tentatives toujours renouvelées entreprises par les papes au cours des siècles en faveur de l'union, il faut reconnaître que cette union constitue un des objectifs qui leur ont le plus tenu à cœur. Impossible de donner ici fût-ce un aperçu sommaire des démarches faites par les papes dans ce but. Nous nous bornerons donc à mentionner les actes principaux des derniers souverains pontifes.

Benoît XV, qui disait de lui-même « Nos inde a Nostri Pontificatus exordio maxima prosecuti [sumus] dilectione Ecclesiam Orientalem », trouva la possibilité de traduire cette sympathie en actes au cours de son bref pontificat, bien qu'il fût occupé tout entier par la première guerre mondiale et ses conséquences. Il fonda la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale et l'Institut Pontifical Oriental, dont nous parlerons plus loin, et il fonda aussi pour les Italo-albanais du continent un diocèse particulier de rite byzantin avec siège à Lungro (*A.A.S.*, XI, 1919, p. 222-226).

Son successeur Pie XI avait eu l'occasion, durant sa nonciature à Varsovie, d'entrer en contact avec les rites orientaux, surtout les Ukrainiens. Il déploya un zèle peu commun pour les Eglises orientales. Dans son encyclique « Ecclesiam Dei » du 12 novembre 1923, publiée à l'occasion du troisième centenaire de la mort du saint évêque martyr Josaphat, il trace clairement les lignes directrices d'un apostolat fructueux en vue de l'union des Eglises (*A.A.S.*, XV, 1923, p. 573-582).

« Ad quam unitatem (oecumenicam) cum dissidentes impense cohortamur, tum christifideles universos, Iosaphat auctore et magistro, contendere cupimus, ut pro viribus suam quisque Nobis operam studiumque navent. Hi porro intelligant non tam disputationibus aut incitamentis aliis, quam sanctae vitae exemplis officiisque hanc esse unitatem promovendam, in primis vero caritate erga Slavos fratres ceterosque Orientales, secundum illud Apostoli : Eandem caritatem habentes, unanimes, idipsum sentientes, nihil per contentionem neque per inanem gloriam sed in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes, non quae sua sunt singuli considerantes, sed ea quae aliorum. Qua in re, quemadmodum Orientales dissidentes oportet ut, antiquis praeiudicatis opinionibus depositis, veram Ecclesiae vitam cognoscere studeant neque in Ecclesiam Romanam privatorum culpae conferant, quas ipsa quidem et damnat et emendare connititur;

sic Latini homines uberius altiusque res moresque cognoscant Orientalium, ex quorum intima cognitione tam multum efficacitatis in sancti Iosaphat operam redundavit. »

L'encyclique « Rerum Orientalium » du 8 septembre 1928 (*A.A.S.*, XX, 1928, p. 277-288; *N.R.Th.*, 1928, p. 685) est aussi un appel en faveur de cette intention chère à l'Eglise et une recommandation de l'Institut Oriental Pontifical : Le Saint-Père souhaite que chaque évêque possède au moins un professeur spécialisé dans les questions orientales dans son séminaire. Dans les « Ordinationes » promulguées par la S.C. des Séminaires et des Universités, en exécution de la Constitution de Pie XI « Deus scientiarum Dominus » du 24 mai 1931, furent prescrites, comme disciplines auxiliaires dans les Facultés théologiques, des « Quaestiones theologicae ad Orientales maxime spectantes ».

Le pape Pie XII ne s'est pas moins intéressé aux Orientaux. Assurément, sa tâche était très différente. Déjà la persécution avait détruit violemment l'édifice élevé peu à peu au cours des siècles. Dans son encyclique « Orientalis Ecclesia » du 9 avril 1944, il put encore faire allusion à l'exemple de saint Cyrille d'Alexandrie, dont on fêtait alors le jubilé : Défenseur intrépide de la vraie foi dans son intégrité, il fut aussi très étroitement uni avec le Saint-Siège de Rome (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 129-144). Mais dans les encycliques suivantes, il lui fallut surtout mettre en lumière les difficultés et les épreuves injustes que les Orientaux plus encore que les Latins avaient à subir dans les pays occupés par les communistes russes ou subissant leur influence. L'encyclique « Orientales omnes Ecclesias » du 23 décembre 1945 (*A.A.S.*, XXXVIII, 1946, p. 33-63) rappelle l'union des Ruthènes heureusement conclue 350 ans auparavant, mais elle doit en même temps dépeindre les terribles mesures de violence qui menaçaient de détruire complètement cette union. Le pape montre dans une missive à tous les peuples de Russie (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 505-511) que si la domination du communisme, qui ne tient compte d'aucun droit divin ni humain, doit être absolument rejetée par l'Eglise, il n'en reste pas moins plein de bienveillance à l'égard du peuple russe comme tel et qu'il sait très bien le distinguer de ses gouvernants. Le pape revient encore une fois sur les souffrances des Eglises orientales dans sa lettre consolatrice « Orientales Ecclesias » du 15 décembre 1952 (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 5-14).

Les papes n'ont pas hésité à faire tout ce qu'ils estimaient utile au progrès des Eglises orientales. Rappelons seulement la codification du droit canon oriental. Après une longue préparation, le pape Pie XII put promulguer dans trois *Motu proprio* les canons concernant le droit matrimonial, la procédure canonique, le droit des religieux et

celui des biens d'Eglise. Cette législation qui, dans les circonstances actuelles, répondait à un vif désir de la hiérarchie orientale, fut acceptée avec gratitude par les Eglises d'Orient.

2. *La « Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali ».*

Le pape Grégoire XIII, grand promoteur des missions en général et de l'apostolat parmi les Orientaux en particulier, érigea sur le conseil du cardinal Santori en 1573 la *Congregatio Graeca.* Celle-ci, renouvelée sous Clément VIII, obtint sa forme définitive sous Grégoire XV avec le titre de « Sacra Congregatio de Propaganda Fide » (1622). Cette Congrégation, qui étendit bientôt sa compétence à la plus grande moitié du monde connu à cette époque et possédait un droit particulier, s'occupa, au cours des premières décades de son existence, principalement des Orientaux. Par la suite, d'autres intérêts se firent prédominants, ce qui est facilement compréhensible. L'expansion continuelle et imprévue du champ d'activité missionnaire et les difficultés provenant de la diversité des langues et des coutumes, etc., rendirent souhaitable une division des activités. C'est pourquoi Pie IX en 1862 détacha de la Propagande une nouvelle Congrégation qui conserva le même nom que la première, mais avec l'addition : *pro negotiis ritus orientalis.* Le cardinal préfet était le même, les autres cardinaux furent choisis parmi ceux de la Propagande, le secrétaire était différent. Mais, même ainsi, les Orientaux gardaient l'impression que leurs affaires ne retenaient pas suffisamment l'attention. Beaucoup d'entre eux estimaient aussi regrettable d'être mis sur le même pied que les païens. Pour couper court à ces préjugés, Benoît XV fit le pas décisif : il érigea une nouvelle Congrégation, la « S. Congrégation pour l'Eglise Orientale », totalement distincte de la Propagande et dont la présidence fut réservée au Pape en personne (*Codex Iuris Canonici,* can. 257).

Personne ne peut méconnaître que cette réorganisation du travail apostolique en Orient a donné le branle à un progrès surprenant. Les années d'entre les deux guerres furent pour les Eglises catholiques d'Orient en général une époque de progrès malgré les luttes qui, ici non plus, ne manquèrent pas. Mais l'occupation de toute l'Europe orientale par les forces communistes de Russie entraîna après la deuxième guerre mondiale l'anéantissement de l'organisation des Eglises catholiques de rite oriental et l'interruption de leur travail dans ces régions. Cependant, même ici, la Congrégation Orientale a pu réaliser une tâche importante en portant secours et en ordonnant la vie religieuse des nombreux réfugiés. Un autre mérite important de la S. Congrégation est la réédition des livres liturgiques. La Propagande avait déjà fait beaucoup pour procurer aux Orientaux les livres liturgiques nécessaires. La Congrégation Orientale a continué cette tradition. Les Chaldéens, les Ethiopiens, les Grecs et surtout les Ukrainiens et les Russes ont obtenu ainsi de nouveaux livres liturgiques dont le besoin se faisait d'autant plus sentir qu'il n'était plus possible d'en recevoir de leur propre pays.

3. *L'Institut Pontifical d'Etudes Orientales et les Collèges orientaux de Rome.*

Une des conséquences de l'humanisme, qui ne négligeait pas non plus l'étude des langues orientales, ainsi que des relations devenues plus nombreuses avec l'Orient, fut qu'à partir de la seconde moitié du XVI[e] siècle on accorda une plus grande attention aux divers pays orientaux. L'existence de collèges orientaux à Rome, le séjour plus ou moins long de prélats orientaux dans la ville éternelle, les relations nouées avec la Congrégation de la Propagande et la Bibliothèque Vaticane, contribuèrent à y former une tradition orientale non dépourvue d'intérêt. Elle concernait surtout l'étude des langues orientales ou la publication ou l'étude de manuscrits ou de travaux orientaux. Dans l'enseignement, les Orientaux n'étaient invoqués que comme témoins en faveur des thèses catholiques ou comme des adversaires à réfuter. A part quelques exceptions, cet enseignement ne se proposait pas encore de pénétrer plus profondément dans l'étude du monde théologique ou religieux de l'Orient. Le pape Léon XIII prit l'initiative, au cours de la dernière décade de son pontificat, de réunir des conférences traitant de la question orientale. On s'y mit d'accord sur l'érection d'un collège qui se proposerait comme objectif une solide initiation aux questions orientales. Mais les avis furent très différents au sujet des matières d'enseignement du programme, de la manière et des moyens de réalisation, du lieu à choisir, etc. Benoît XV prit ici aussi une décision. Rome fut choisie comme le siège de la nouvelle institution, afin de pouvoir tenir compte des diverses variétés d'élèves dont on escomptait la présence, et aussi afin de procurer ainsi un soutien au Saint-Siège dans diverses questions concernant les affaires orientales.

On prévoit trois espèces d'étudiants : des prêtres latins désireux de se perfectionner dans les sciences ecclésiastiques orientales; des orientaux catholiques pour lesquels cet Institut devait servir de haute école leur permettant de perfectionner la connaissance pratique qu'ils avaient déjà de l'Orient. Pour ces deux catégories d'élèves, cet enseignement plus approfondi des traditions orientales en matière de théologie, de liturgie et de droit canon, devait servir à les garder du latinisme. Un des principaux reproches adressé par les Orientaux séparés à l'Eglise catholique, c'est que celle-ci voudrait ramener au rite latin tous les orientaux. Ils prétendent en trouver la preuve dans les nombreuses modifications aux traditions orientales qu'ils constatent chez les catholiques de rite oriental. L'Eglise a toujours écarté le latinisme, quoique pas toujours avec la même décision ni le même exclusivisme. Ici aussi, une évolution a eu lieu. La troisième catégorie d'élèves, ce sont les Orientaux « orthodoxes » (ou séparés), qui, eux aussi, peuvent s'inscrire à l'Institut. Ils y trouvent la véritable image du catholicisme et un exposé impartial des points controversés. Ils y apprennent aussi de nombreux détails concernant l'histoire et les institutions de leur propre Eglise d'une manière plus approfondie qu'ils n'avaient pu l'apprendre jusqu'alors dans leur propre pays. La durée des cours à l'Institut est de trois ans. On y décerne les grades académiques « in scientiis ecclesiasticis orientalibus ».

Nous avons parlé plus haut du développement pris par les travaux concernant les chrétiens d'Orient au cours de la deuxième moitié du XVI[e] siècle. A ce mouvement se rattachent aussi les collèges que les papes commencèrent à ériger à Rome pour les rites particuliers.

En 1576, Grégoire XIII fonda le Collège grec, dont le rôle devait être considérable non seulement pour l'histoire des Italo-grecs, mais pour l'apostolat en Orient en général.

Le même pape érigea un collège pour les maronites en 1581. Les arméniens également devaient recevoir un collège, mais le plan ne fut pas exécuté. Au cours des siècles suivants, le collège grec hébergea aussi d'autres orientaux de rite byzantin qui n'avaient pas de collège particulier à Rome, comme les Ruthènes, les Melchites et les Roumains. Le pontificat de Léon XIII marqua le début d'un nouvel essor des collèges orientaux. Ce pape fonda en 1883 le collège arménien. En 1897 fut ouvert le collège ruthène dont le siège fut transféré en 1932 au Janicule. Benoît XV fonda le collège éthiopien dans les jardins du Vatican, en 1919; Pie XI, le collège russe en 1929 et le collège roumain en 1930. Les élèves de ces collèges suivirent longtemps les cours du Collège de la Propagande. Actuellement, ceux-ci diffèrent d'après les collèges. Les persécutions des dernières décades ont exercé aussi leur répercussion sur les collèges. Pour plusieurs d'entre eux, le recrutement est devenu impossible. Mais il faut espérer qu'ils connaîtront eux aussi un nouveau printemps.

Tandis que les élèves des collèges que nous venons de citer se préparent au sacerdoce, la Congrégation orientale a ouvert en 1940 un collège pour prêtres de rite oriental. Celui-ci est ouvert aux prêtres qui après l'achèvement des études habituelles désirent approfondir leur formation dans l'une des écoles supérieures romaines. Cet *Institut Saint Jean-Damascène* accepte des prêtres de rite différent qui y vivent ensemble fraternellement.

4. *Travaux et prières pour la réunion des Orientaux séparés.*

Les papes ont bien compris que la réunion des frères séparés d'Orient à l'unité de l'Eglise est un travail de grâce plus encore que de prédication, qu'il est donc avant tout une question de sacrifice et de prière. Ils ont donc donné leur soutien à tout ce qui pouvait allumer parmi les catholiques un zèle plus grand et un dévouement plus généreux.

Signalons d'abord à ce propos que la S. Congrégation des Séminaires et Universités prescrivit en 1935 la tenue annuelle dans tous les séminaires et collèges d'un « dies orientalis » qui permettrait par des conférences et des prières de familiariser davantage les séminaristes et les élèves avec cette intention majeure de l'Eglise.

Pour les fidèles en général, des groupements et des associations particuliers furent fondés dans les différents états, dont le but exclusif ou principal est le même.

Parmi les principaux, il faut mentionner tout d'abord l'apostolat des saints Cyrille et Méthode sous la protection de la Très Sainte Vierge Marie. Ce mouvement fondé en 1851 connut un grand essor, surtout en Bohême et en

Moravie au début de ce siècle, grâce au soutien de l'archevêque Stojan d'Olomouc. Un périodique de propagande ayant le même titre fut fondé. En Yougoslavie exista aussi une association similaire qui bénéficia surtout de l'activité du célèbre professeur Grivec. « *L'Apoštolát* » se signala aussi par les Congrès d'union de Velehrad auxquels participèrent aussi bien des orthodoxes que des catholiques de divers pays.

Tandis que l'Apostolat s'adressait surtout aux Slaves, les pays allemands virent la constitution d'une Catholica Unio grâce à l'activité infatigable du bénédictin Auguste von Gallen. Cette œuvre fut reconnue comme œuvre pontificale en 1931. Son président est l'évêque actuel de Fribourg en Suisse. Elle s'est étendue aussi à l'Espagne et à l'Amérique latine.

En Angleterre, le cardinal Bourne fut à l'origine de la *Society of St John Chrysostome*. Celle-ci se propose surtout de propager par des conférences l'idée de la réunion. Mais elle contribue aussi par une aide pécuniaire au soutien des Orientaux.

Aux Etats-Unis d'Amérique le Père Edmond Walch, qui fut président de l'œuvre de secours pontifical pour les affamés de Russie, fonda la *Catholic New East Welfare Association* qui, grâce aux très abondants moyens mis à sa disposition, a réalisé un bien incalculable par la création d'écoles, d'hôpitaux et d'autres établissements charitables et religieux en Orient.

En Hollande existe l'*Apostolaat der Hereniging*, parfaitement organisé, dont la présidence fut assurée pendant très longtemps par le P. Van Keulen, rédemptoriste.

En Italie, naquit en 1930 l'*Associazione cattolica italiana* grâce au zèle infatigable du cardinal Luigi Lavitrano, archevêque de Palerme. L'attention du public fut attirée sur les questions religieuses, concernant le schisme oriental, par les *Settimane Orientali* (Semaines orientales) et par d'autres réunions qui se tinrent à Syracuse, Venise, Bari, Rome, Florence, Milan, et qui furent doublées de cérémonies liturgiques et solennelles et de conférences. A Rome existe aussi la *Pia Associazione di San Nicola di Bari*, qui espère que, grâce au développement du culte du grand thaumaturge particulièrement vénéré en Orient et en Russie, la fin du schisme pourra avoir lieu plus rapidement. Tandis que ces deux dernières associations travaillent en Italie, un groupement fut fondé à Rome au lendemain de la dernière guerre dont l'organisation est internationale. Son nom est « *Unitas* » et il se propose comme but de promouvoir une meilleure compréhension des différentes confessions chrétiennes par des publications et d'aider par des conférences les non-catholiques désireux de mieux connaître la vie catholique de la ville éternelle.

Outre ces associations qui exercent une activité au service de l'idée d'union, il en est d'autres dont l'objet exclusif ou principal est de promouvoir la prière pour la réunion des frères séparés. Nous nous bornerons ici à mentionner l'archiconfraternité prima-primaria de prières et de bonnes œuvres pour le retour à l'unité catholique des Eglises dissidentes de rite oriental, dirigée par les Assomptionnistes. Elle fut confirmée et élevée au rang d'archiconfraternité prima-primaria par le pape Léon XIII, qui exprima le désir que son nom figurât le premier dans son registre.

Signalons encore ici quelques institutions qui ne sont liées à aucune association déterminée ni à aucune congrégation religieuse.

Avant tout l'octave de l'union fondée au début de ce siècle par le P. Paul Wattson alors anglican et qui a rencontré une diffusion surprenante même parmi les non-catholiques. Cette octave qui dure du 18 janvier au 25 janvier, de la Fête de la Chaire de saint Pierre à Rome à celle de la conversion de

saint Paul, ne se limite pas, il est vrai, aux Orientaux mais englobe tous ceux qui se sont séparés de l'Eglise catholique. Mais elle donne souvent lieu, lorsque c'est possible, à la célébration d'une liturgie orientale ou de chants religieux orientaux.

Un autre moyen très important de préparer le retour des dissidents, de revigorer le zèle des catholiques, et de faire tomber chez eux et chez les Orientaux l'ombre de préjugés, ce sont les publications, surtout celles qui paraissent à intervalles réguliers. La plupart des associations mentionnées plus haut, qui travaillent en faveur de l'union des Orientaux, éditent de telles publications périodiques.

Sans doute, plusieurs revues très cotées ont dû cesser de paraître dans les pays de l'Est européen par suite de l'occupation soviétique, par exemple « Oriens » édité par les jésuites polonais, « Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje » paraissant à Olomouc et le « Cirillometodski Vjesnik » à Zagreb, l'« Apostolaat der Hereniging », etc.

Parmi les revues existant actuellement, citons en premier lieu le bulletin édité par la Congrégation Orientale « *S.I.C.O.* » (*Servizio Informazioni Chiesa Orientale*), qui renferme de nombreuses informations sur l'Orient, surtout sur l'Orient catholique et qu'il est difficile de trouver ailleurs.

Parmi les autres revues, citons « *Irenikon* », très connue, éditée par les Pères Bénédictins du Prieuré de Chèvetogne (autrefois à Amay-sur-Meuse), la revue « *Russie et Chrétienté* » dirigée par le Père Dumont, O.P. (et remplacé maintenant par la nouvelle revue « *Istina* »), le « *Eastern Churches Quarterly* » du P. Bède Winslow en Angleterre, la « *Catholica Unio* » de l'Association du même nom, le « *Bollettino della Badia di Grottaferrata* » en Italie, éditée par les Pères Basiliens de la célèbre abbaye, la revue « *Het christelijk Oosten en Hereniging* » des Assomptionnistes hollandais, qui a remplacé l'« *Apostolaat der Hereniging* »; le « *Christliche Orient* » du P. Chrysostomus Bauer, O.S.B. Par suite de la dernière guerre, la publication de la revue « *L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa* » fut interrompue. Son directeur, Mgr Cesare Spallanzini, renonça à la faire reparaître en faveur de la revue « *Unitas* » éditée par l'association de même nom et qui paraît en des éditions italienne, française et anglaise; cette dernière sous la direction des Pères de l'*Atonement*, Congrégation fondée par le P. Paul Wattson. De nature plus exclusivement scientifique mais cependant ouverts aux problèmes concernant l'union, étaient jadis les *Acta Academiae Velehradensis* qui, pour les motifs exposés plus haut, durent cesser de paraître. Dans la même catégorie doivent figurer la *Revue des études byzantines* (continuation de la revue bien connue « *Echos d'Orient* ») publiée par les PP. Assomptionnistes, à Paris, la revue paraissant à Wurzbourg *Ostkirchliche Studien* dirigée par les Augustins et les *Orientalia christiana Periodica* de l'Institut Pontifical Oriental.

Cet aperçu rapide de l'activité unioniste présente pour l'avenir des signes à la fois consolants et douloureux. L'union de tous les chrétiens semble bien être encore reportée à un avenir imprévisible; mais nous osons espérer qu'ici aussi le sang des martyrs fera germer une riche moisson.

Rome. Emile HERMAN, S. J.
de l'Institut Pontifical Oriental.

Le visage de l'orthodoxie

Le catholicisme reste toujours une énigme pour les Orientaux non-unis, et les catholiques, de leur côté, connaissent fort peu le monde orthodoxe oriental. Et c'est fort regrettable à tous points de vue : l'avance menaçante de l'impiété dans tous les continents n'est-elle pas, en très grande partie, le résultat de cette méconnaissance mutuelle, devenue avec le temps une défiance, une division et, à certains tournants de l'histoire, une hostilité aiguë?

Certes, depuis un demi-siècle à peu près, de consolants progrès ont été réalisés dans la compréhension mutuelle entre catholiques et orientaux. Les livres et périodiques visant à faire connaître aux catholiques les Eglises d'Orient se multiplient; on a vu paraître — en français, allemand, anglais, italien et dernièrement en espagnol — des ouvrages scientifiques et des imprimés de vulgarisation poursuivant le même but. Plusieurs familles religieuses — assomptionnistes, bénédictins, dominicains, jésuites et autres — se dévouent à un travail unioniste de longue haleine. Chez les non-unis, on remarque parfois aussi des efforts sincères pour comprendre le catholicisme, pour en parler d'une façon plus équitable qu'auparavant. Dans les appréciations réciproques, les généralisations blessantes et injustes sont, de nos jours, devenues plus rares; aujourd'hui aucun auteur catholique sérieux ne dira plus que « les popes sont d'ordinaire des ivrognes » ou que « les moines russes vivent dans l'oisiveté », phrases et jugements déplorables que l'on trouvait parfois dans des ouvrages occidentaux sur l'Orient chrétien.

Néanmoins, il reste encore beaucoup à faire pour comprendre l'Orthodoxie historique dans toute la multiplicité de ses aspects, dans les richesses de sa spiritualité et dans la profondeur de sa tragédie. Les préjugés, les partis pris, les suspicions et les malveillances sont encore tenaces des deux côtés et continuent à assombrir les relations entre chrétiens orientaux et catholiques. De là la nécessité de revenir souvent en littérature unioniste sur les vérités méconnues et les faits ignorés, de redresser les jugements injustes, ainsi que les enthousiasmes puérils et les admirations à bon marché, de donner des tableaux d'ensemble, inspirés par la bienveillance chrétienne non moins que par l'amour de la vérité et de l'unique Eglise du Christ Sauveur. Dans les pages qui suivent nous nous bornerons à attirer l'attention du lecteur sur quelques traits principaux de l'orthodoxie, étant impossible dans un simple article de revue d'en donner un tableau complet.

Remarquons d'abord qu'au point de vue de sa position historique devant le catholicisme, l'orthodoxie orientale ne peut pas être assimilée à une « confession » dissidente occidentale, l'anglicanisme par exemple. Ce n'est pas une « confession » ou une secte en révolte violente contre l'Eglise; c'est un groupe d'Eglises, unies entre elles par des traditions communes. Une partie de ces Eglises est de fondation apostolique; pour toutes sortes de raisons historiques, psychologiques, philosophiques, ethniques ou autres, elles sont restées à la périphérie de la catholicité comme telle; depuis très longtemps, elles sont en retard par rapport au dynamisme organique auto-unificateur de l'Eglise universelle; d'autres Eglises, fondées par elles, les ont suivies quant à l'attitude à l'égard de Rome. Déjà durant des siècles avant la séparation de 1054, les Eglises d'Orient se trouvaient jusqu'à un certain point à l'écart ou en marge du grand processus de la catholicité, s'affirmant d'une façon de plus en plus nette comme « société parfaite », distincte de la société civile, de l'Etat. Si l'on ne souligne cet épanouissement organique et progressif de toute la structure hiérarchique de l'Eglise, ainsi que le progrès de la part de l'Eglise dans la connaissance des vérités révélées et de leurs rapports mutuels, il est difficile de voir clair dans les positions respectives du catholicisme et de l'orthodoxie. Depuis 1054, l'Eglise catholique a continué sa marche dans la même direction qu'auparavant, elle a continué à se réunir en conciles, à faire mûrir les solutions des problèmes dogmatiques, à perfectionner et adapter aux circonstances son droit canon, etc.; tandis que les Eglises d'Orient, ces Eglises qui jadis avaient joué un si grand rôle dans la formation de la théologie dogmatique catholique, se sont ralenties dans leur ancien élan théologique; et l'intérêt des Grecs pour l'unification de l'Eglise par la papauté, depuis longtemps languissant à cause de l'action contraire et paralysante de la pseudo-unification ecclésiastique impériale et statale, est devenu une hostilité ouverte et de plus en plus consciente.

Il ne s'agit donc pas d'une brusque révolution contre l'autorité du pape, mais plutôt d'une bifurcation, d'un éloignement progressif, lent, souvent imperceptible, d'un écartement fatal, insensiblement devenu rupture ouverte et séparation explicite. Et ne l'oublions jamais, la responsabilité de cette tragique division retombe non seulement sur les politiciens byzantins qui ont sacrifié l'unité de l'Eglise universelle aux intérêts imaginaires de l'Empire « oecuménique » et qui n'ont pas voulu abandonner le principe pré-chrétien de l'unique société parfaite — l'Etat; une grande partie des torts sont du côté des catholiques de différentes époques. Et si la séparation entre ces deux mondes — l'un catholique, l'autre orthodoxe — est devenue un mal invétéré, c'est en partie à cause de nos fautes, parce que nous ne vivons guère en enfants de l'Eglise catholique, parce que dans nos façons de penser, de parler et d'agir nous sommes souvent beau-

coup plus « schismatiques » que tant de nos frères séparés, non-unis de bonne foi. Nous ne créerons jamais un climat de réconciliation, si, tout en éclairant sans rancune les Orientaux non-unis sur les immenses souffrances que l'Eglise catholique a endurées de la part de leurs ancêtres [1], nous n'admettons pas sincèrement nos propres torts historiques et ne reconnaissons pas qu'à différentes époques les « catholiques de passeport » et des nations entières, censées catholiques, ont commis à l'égard des orthodoxes des offenses et des injustices énormes. Songeons à cette croisade, durant laquelle des « catholiques » pillaient et profanaient les sanctuaires grecs ; aux invasions contre lesquelles, au XIII[e] siècle, Alexandre Nevsky eut à lutter ; à « l'époque des troubles », quand des bandes de « catholiques » ravageaient la Russie et offensaient les orthodoxes dans leurs sentiments les plus légitimes. En Ukraine, soumise à la Pologne, le clergé dissident eut à subir de la part des « latins » des humiliations incroyables ; l'orthodoxie y était traitée en « foi de moujiks » ; il arrivait parfois que le seigneur « catholique » du lieu louait l'église orthodoxe du village à un Juif qui exploitait les fidèles. Les papes n'étaient pour rien dans ces abus révoltants, mais la réputation du catholicisme fut compromise pour des siècles, et les orthodoxes crurent sincèrement que le pape de Rome (papa *rimsky*) est tout aussi peu chrétien que le khan de Crimée (khan ***krimsky***).

Dans un article récent [2], nous avons parlé du « style platonicien » de la mentalité religieuse orientale, qu'il faut savoir apprécier si l'on veut avoir une idée juste de la tournure d'esprit orthodoxe. N'y revenons plus.

Pour comprendre l'orthodoxie, il convient de tenir compte aussi de toute l'ambiance dans laquelle elle s'est historiquement cristallisée. Le césaropapisme a disparu ; aujourd'hui il n'y a plus de ces empereurs autocrates qui protégeaient l'Eglise au point de la déformer dans ses éléments essentiels, en étendant son universalité sur le lit de Procuste de l'oecuménisme byzantin. Mais les conséquences funestes de ce système, hérité, quant à ses principes fondamentaux, de l'antiquité pré-chrétienne, subsistent toujours. Et parmi elles il faut nom-

1. Nous avons en vue, par exemple, les intolérables vexations dont d'ordinaire les catholiques de Russie — lithuaniens, polonais, allemands du Volga, etc. — furent l'objet de la part des autorités orthodoxes : impossibilité, sauf exceptions très rares, d'avoir des écoles confessionnelles, des maisons religieuses, des œuvres ; formation des prêtres et relations avec le Saint-Siège extrêmement entravées ; défense de réfuter les calomnies anticatholiques, répandues dans la presse et dans les écoles devant des enfants catholiques ; peines très sévères infligées aux prêtres catholiques coupables d'avoir administré par méprise un sacrement à un orthodoxe ou d'avoir converti un athée ; défense de faire des études théologiques à l'étranger. Notons encore l'extrême difficulté que rencontrait un prêtre étranger ou un « jésuite de n'importe quel Ordre religieux » (texte de la loi) pour séjourner ne serait-ce que trois jours en Russie. C'est ce « rideau de fer » qui fut une des principales causes du triste fait que les catholiques d'Europe occidentale étaient si mal renseignés sur l'orthodoxie.

2. *Nouv. Revue Théol.*, 1954, p. 288-302.

mer surtout ce que l'on pourrait appeler l'« ethnopapisme », la prétention des groupements ethniques à jouer, dans l'Eglise, le rôle que s'attribuaient jadis les empereurs : toute la nation, y compris les indifférents et les incroyants, « garde la foi des aïeux », la religion nationale, et cherche à imposer à l'Eglise sa politique, ses hommes, son aversion pour la catholicité supranationale. C'est toujours l'ancienne tactique à double effet, dont l'esprit est d'ailleurs fort répandu même dans les pays catholiques : par « patriotisme », par attachement à son peuple, à sa nation, on tient à la religion nationale, on respecte les pieux usages traditionnels, on assiste parfois aux offices religieux, même si l'on ignore leur portée surnaturelle, on prend la défense de sa foi, même si l'on ne croit plus aux dogmes. Et, par un amour mal éclairé de son pays, on veut retenir sa propre Eglise nationale et autocéphale non seulement loin de l'Eglise catholique, mais même quasi en marge des questions vitales concernant toute l'orthodoxie. On tend à s'isoler, à s'enfermer dans un milieu ecclésial restreint à l'ombre de son « clocher ». Il y a une part de vérité dans ces paroles amères d'un penseur orthodoxe, regrettant ce malaise : « Nos Eglises orthodoxes nationales ont plus de rapports avec les confessions protestantes que de relations entre elles ». Et un distingué professeur de théologie orthodoxe, l'archiprêtre A. Schmémann, écrivait il y a quelques années : « Un nationalisme déformé et maladif, n'ayant rien de commun avec une attitude vraiment chrétienne envers la nation à laquelle on appartient, est une véritable hérésie au sein de l'Eglise orthodoxe, une hérésie dangereuse pour le salut éternel de l'âme... Nous en sommes tous responsables, Russes, Grecs et autres. Nous devrions faire tous pénitence pour avoir foulé aux pieds la plus fondamentale des recommandations du Christ, la base de l'Eglise, ce nouveau peuple de Dieu, dans lequel il n'y a ni Grec ni Juif, dans lequel il n'y a que les enfants de Dieu unis entre eux [3] ».

Ces témoignages d'auteurs orthodoxes bien informés nous montrent le grand malaise dont souffrent toujours l'orthodoxie et la cause de l'unité du monde chrétien. C'est triste. Mais ce qui est consolant, c'est que, parmi les orthodoxes, il y a des âmes clairvoyantes et généreuses, assez nombreuses à ce qu'il nous semble, qui réagissent contre ce mal au nom de la vraie orthodoxie, tournée uniquement vers le Christ, ardente, courageuse. Tout cela nous indique notre devoir à l'égard de nos frères séparés orientaux : les aider, par la prière et la charité chrétienne surnaturelle, à trouver la vraie solution du problème Eglise-Patrie et à faire revivre l'antique et saine orthodoxie dans la plénitude et l'intégrité des principes contenus dans le Nouveau Testament et si bien mis en lumière par les Pères, grecs et latins,

3. *Messager de l'Exarchat Russe-Orthodoxe pour l'Europe occidentale,* août 1950, p. 18.

qui ont montré tant de virilité à défendre l'indépendance supranationale de l'Eglise contre le despotisme impérial en matière de religion [4]. Par toute notre vie montrons aux orthodoxes « le vrai visage du catholicisme », ouvert à tout ce qu'il y a de bon dans toutes les formes du christianisme historique, et sachons reconnaître humblement que nous aussi nous nous sommes souvent rendus coupables de « nationalisation » du christianisme, d'orgueil de race, de provincialisme égoïste et antiromain.

*
* *

Les orthodoxes ont gardé fidèlement tous les anciens dogmes définis aux sept premiers conciles oecuméniques. Il s'agit évidemment de la doctrine « reçue » chez les orthodoxes conservateurs, car les théologiens orthodoxes libéraux et les penseurs orientaux modernes s'écartent souvent très considérablement des Pères, tout en prétendant parler en qualité d'orthodoxes. Khomiakov rejetait radicalement le principe d'autorité qui joue pourtant un rôle capital dans la spiritualité orthodoxe. Dans la revue russe, *La Russie orthodoxe*, on pouvait lire, il n'y a pas si longtemps, que parmi tous les penseurs russes religieux modernes il n'y avait qu'un seul orthodoxe, Troubetzkoï.

Pour ce qui regarde les problèmes théologiques qui n'ont pas été tranchés, ou même simplement soulevés, à l'époque des sept premiers conciles oecuméniques, les divergences de vues dans les milieux non-unis orientaux sont d'ordinaire très profondes, même ou peut-être surtout là où tous sont d'accord pour nier la doctrine catholique.

Dans l'enseignement orthodoxe supérieur nous ne trouvons pas d'« écoles » proprement dites, il n'y a rien qui corresponde à nos thomisme, suarésianisme, augustinisme ou scotisme ; il y a plutôt des courants, des orientations et des fléchissements, rattachés plus ou moins à des influences venant du dehors. Ainsi en Ukraine aux XVI[e], XVII[e] et XVIII[e] siècles l'influence de la scolastique était très nette, et cela non seulement quant à la forme, mais aussi quant à l'essentiel de la doctrine. Depuis Pierre le Grand, l'orthodoxie russe se ressent très fort des principes protestants. Les « slavophiles », Khomiakov en tête, voulaient « purifier » la pensée orthodoxe des infiltrations « latines », mais, comme Berdiaiev l'a fort bien remarqué, toute tendance à protester contre Rome mène au protestantisme ; à force de combattre la papauté, Khomiakov s'est cantonné dans des positions ecclésiologiques beaucoup plus proches de celles de Calvin que de celles d'un S. Jean Chrysostome ou d'un S. Maxime le Confesseur.

---

4. On trouvera à ce sujet d'intéressants témoignages de savants orthodoxes dans notre livre russe : *L'Unité de l'Eglise et Byzance*, Rome, 1951.

Quoi qu'il en soit de la valeur dogmatique des thèses défendues par les théologiens orthodoxes modernes, parfois fort peu orthodoxes, on ne saurait nier qu'elles sont souvent d'une haute et noble inspiration et qu'elles sont éminemment suggestives : elles ouvrent des horizons nouveaux, elles suscitent la réflexion, et en ce sens, elles peuvent être très profitables pour notre théologie. Certes, nous nous heurtons ici fréquemment à des propositions qui nous semblent révoltantes et frisent l'absurde ou le ridicule. Mais, remarquons-le bien, dans la plupart des cas il s'agit de malentendus, de quiproquos, dus au fait que, tout en usant de termes communs, catholiques et orthodoxes parlent des langues philosophiques et théologiques différentes. En traitant de matières religieuses avec un théologien orthodoxe, n'écoutez pas trop ce qu'il *dit*, cherchez bien plus à saisir ce qu'il *veut dire*, ou ce qu'il *aurait dit*, s'il connaissait suffisamment notre théologie ; efforcez-vous — oui, il faut faire des efforts — à apprécier la part de vérité, ensevelie dans des énoncés souvent vagues, confus, paradoxaux. Ne vous arrêtez pas aux défauts logiques et théologiques de ces affirmations prises telles quelles, mais tâchez de vibrer à l'unisson des aspirations sublimes qu'elles recouvrent. C'est dans les hauteurs de l'idéal religieux révélé par Jésus-Christ qu'on doit chercher le point de départ pour trouver un langage théologique commun aux catholiques et aux orthodoxes. Sans cette élévation de l'âme, pleine de bienveillance à l'égard de l'« adversaire », nous ne nous comprendrons jamais et nos conversations avec les orthodoxes resteront toujours un échange stérile de balbutiements incompréhensibles.

Jetons un regard sur les principales branches de la théologie orthodoxe :

Apologétique générale.

Durant les derniers siècles, plusieurs pays orthodoxes se trouvaient dans des conditions tellement défavorables pour la vie religieuse - - nous avons en vue surtout l'Empire Ottoman —, que l'apologétique y partageait le sort de toutes les sciences religieuses chrétiennes : elle ne pouvait pas s'épanouir en un système scientifique approfondi et multilatéral. Ce n'est que de temps à autre que l'on voyait paraître le travail d'un esprit puissant isolé, prenant la défense de la religion contre l'impiété. Ailleurs, en Russie surtout, une attitude opposée envers l'orthodoxie amenait presque aux mêmes résultats : on ne ressentait pas très vivement le besoin de défendre la religion officielle de l'Etat contre les attaques de l'irréligion ; c'est l'Etat qui recherchait et détruisait la littérature athée clandestine. Il y avait pourtant, dans les académies ecclésiastiques et les séminaires, des cours d'apologétique, avec preuves de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la possibilité des miracles, avec la réfutation de Renan ou de Marx ; mais

les manuels que l'on suivait étaient d'ordinaire des traductions, plus ou moins libres, d'ouvrages catholiques, un Hettinger par exemple, ouvrages discrédités par ailleurs par l'hostilité toujours croissante à l'égard du « rationalisme catholique » et par de multiples influences occidentales anticatholiques. De nos jours, dans les pays d'au delà du « rideau de fer », l'apologétique générale est évidemment impossible; mais en Grèce et parmi les émigrés orthodoxes d'Europe et d'Amérique on remarque parfois un réveil d'intérêt pour les grands problèmes apologétiques et, en ce sens, on a vu paraître quelques ouvrages originaux de valeur consacrés aux problèmes fondamentaux de l'existence humaine.

L'ecclésiologie.

L'ecclésiologie orthodoxe, que l'on pourrait appeler « classique », insiste surtout sur le fait que Jésus-Christ a fondé personnellement son Eglise, qu'il en est le Chef, que l'Esprit Saint est le distributeur des grâces aux membres de l'Eglise. L'Eglise est une par l'unité du Symbole de foi, du culte, de la « succession hiérarchique »; elle est sainte, et par conséquent infaillible, dans sa totalité, parce que tel est son Chef divin; elle est « catholique » par l'unanimité de ses membres et par le fait qu'elle embrasse des fidèles de tous les pays. Sa hiérarchie est d'institution divine et d'origine apostolique. Appartenir à l'Eglise orthodoxe est nécessaire pour le salut. L'Eglise est en union mystique avec les bienheureux du ciel et les anges. Sa vie se manifeste surtout dans le culte des saints, des reliques et des icones et dans les offices liturgiques.

L'ecclésiologie orthodoxe classique insiste beaucoup sur l'autorité suprême des conciles oecuméniques, que l'on oppose volontiers à la papauté. Depuis bientôt un siècle, les théologiens orthodoxes, laïques surtout, parlent de préférence du « peuple ecclésial », dans lequel réside le Saint-Esprit et auquel tous les conciles, oecuméniques ou autres, doivent obéir. A force d'opposer au « juridisme catholique » une conception de l'Eglise plus « orthodoxe », à force de puiser dans des sources occidentales antiromaines, on verse souvent dans un mysticisme ecclésiologique nébuleux et incompatible avec les principes des Pères; les meilleurs théologiens orthodoxes semblent le comprendre : de nos jours on remarque souvent chez les théologiens orthodoxes des tâtonnements en vue d'un « retour aux Pères ».

L'histoire de l'Eglise.

Dans les écoles orthodoxes on attribue à cette matière une très grande importance. Cela tient à la tendance générale à préférer les connaissances positives aux spéculations abstraites, « scolastiques ».

En parcourant la bibliothèque de n'importe quel institut théologique orthodoxe, on est frappé par le nombre imposant d'ouvrages historiques dus à des plumes orthodoxes. Ces travaux sont d'une valeur scientifique très inégale. Les uns sont sérieux, instructifs, objectifs; on ne peut que regretter qu'ils soient si peu connus des historiens de l'Eglise occidentaux, catholiques et protestants. Les autres — hélas, fort nombreux — ont de toute évidence été inspirés par des sentiments tout autres que l'amour de la vérité. Les légendes les plus invraisemblables — celle, par exemple, de l'apôtre S. André prêchant à l'endroit où surgira Kiev ou aux bords de la mer Baltique — y trouvent une place d'honneur. Souvent l'Eglise catholique y est dépeinte d'après les pamphlets haineux de quelque défroqué, apostat ou faussaire, celui par exemple qui a substitué au discours de Mgr Strossmayer au concile du Vatican une diatribe de sa propre fabrication. L'histoire de la Compagnie de Jésus, écrite par le slavophile Samarine d'après le fameux faux « Monita secreta », fut pratiquement quasi l'unique source où l'on puisait en Russie des renseignements sur les jésuites. Dans cette littérature, la papauté est d'ordinaire représentée comme un des plus grands maux, dont l'humanité eut jamais à souffrir; ces écrits sont largement utilisés par les athées militants des pays soumis au Kremlin rouge dans le but principal qu'ils poursuivent — l'anéantissement du « Vatican », de la papauté, pour venir à bout du catholicisme, du christianisme, de la religion en général. Mais on aurait grand tort de rejeter toute la responsabilité de ces déformations monstrueuses de l'histoire, si soigneusement recueillies par l'impiété, uniquement sur les auteurs orthodoxes : pour la plupart, ils sont de bonne foi et se sont simplement laissés induire en erreur par des « historiens » occidentaux anticléricaux et malhonnêtes.

L'Ecriture Sainte.

L'étude de l'Ecriture occupait, au moins en Russie, la première place parmi les matières enseignées dans les séminaires et académies ecclésiastiques orthodoxes; on consacrait 2 ou 3 fois plus d'heures de classe à l'Ecriture qu'au dogme. Parmi les savants orthodoxes spécialisés en sciences bibliques, quelques-uns ont rendu à ces sciences des services d'importance mondiale; tel, par exemple, Nicolas Gloubokovsky, professeur à l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg. On peut regretter la dépendance excessive de certains exégètes orthodoxes par rapport aux biblistes protestants quand il s'agit de controverses anticatholiques. Mais on ne peut pas nier que beaucoup d'érudits orthodoxes sont restés fidèles aux Pères dans leur interprétation de la Bible.

Remarquons encore que chez les orthodoxes, à côté des œuvres de théologiens de profession, il y a toute une littérature de piété, basée sur

la méditation assidue de la Bible, surtout des Psaumes et du Nouveau Testament; cette littérature est pleine de textes scripturaires. Les commentaires populaires des Livres Saints ne manquaient pas non plus en Russie d'avant la Révolution; sous ce rapport l'évêque russe Théophane le Reclus († 1894) a rendu de grands services. Dans les couvents orientaux beaucoup d'ascètes apprennent par cœur de longs chapitres de la Bible et nombre de psaumes.

La théologie morale.

L'enseignement de la morale porte chez les orthodoxes un cachet d'austérité. L'orthodoxe est peu disposé à distinguer entre morale et ascétisme ou spiritualité. La morale orthodoxe est de style néo-platonicien. C'est un moralisme exigeant et visant immédiatement la perfection, mais, il n'est pas froid, rigide, inhumain comme cela arrive parfois dans certaines sectes. Au contraire, malgré sa sévérité, il est souvent très affectueux et d'une grande délicatesse.

Voici à titre d'exemple quelques traits caractéristiques, quelques points sur lesquels nos frères non-unis sont fort sensibles et nous donnent le bon exemple. « Péchés contre les icones » : allumer une cigarette à la lampe qui brûle devant une icone, employer à des usages profanes une pièce d'étoffe qui a servi à recouvrir une icone, abandonner une icone sur une table quelconque, ne pas saluer les icones en visitant quelqu'un, etc. L'orthodoxe pieux ne placera jamais sa bible ou son psautier parmi les romans, il ne les déposera pas sur une chaise. Le crucifix doit être respecté dans toutes les circonstances; les orthodoxes pieux sont grandement scandalisés en voyant telles ou telles de nos bonnes religieuses dont le crucifix du rosaire est balancé de tous les côtés ou involontairement projeté contre les battants des portes ou les bancs de tram.

Si nous voulons trouver un terrain d'entente avec les orthodoxes, nous ne devons pas nous borner à leur reprocher les graves lacunes de leur théologie morale, l'admissibilité du divorce par exemple; il faut aussi connaître et apprécier les nombreux côtés touchants de leur façon de concevoir la morale chrétienne, qui chez eux est fortement ancrée dans les béatitudes du sermon de la Montagne.

La sociologie orthodoxe est plutôt rudimentaire, vague, parfois un peu simpliste. On la trouve d'ordinaire, sous forme de corollaire, dans les manuels de morale. Maintenant les orthodoxes consultent volontiers nos manuels de sociologie, il y a là un bon domaine de collaboration et d'entente. Notons ici qu'un des meilleurs moralistes russes, saint Tykhon Zadonsky, fut un grand et intrépide apôtre de la justice sociale.

Le droit canon.

Le domaine de doctrine dans lequel la tragédie de 1054 a eu les plus fâcheuses conséquences, est bien celui du droit canonique orthodoxe.

A la base de ce droit canon on place d'ordinaire : les « canons apostoliques », élaborés durant les trois premiers siècles du christianisme ; les décisions générales d'ordre canonique des sept premiers conciles oecuméniques ; et les règles canoniques établies par dix anciens conciles locaux, ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres (340), Antioche (341), Laodicée, Sardique, Carthage (419), Constantinople (394, 861, 879). De nos jours, dans les contestations entre différents patriarcats orthodoxes et dans la lutte entre les multiples « juridictions » de l'émigration russe, on fait grand usage de ces anciens canons, évidemment sans aucun résultat, ces conciles des temps lointains n'ayant pas prévu dans quelles conditions se trouverait l'Eglise au XX^{e} siècle. On remarque dans la façon d'agir de différentes Eglises orthodoxes nationales des inconséquences d'ordre canonique ; ainsi le patriarche de Constantinople reconnaît comme légitime le patriarche de Moscou Alexis et en même temps prend sous sa protection canonique une « juridiction » de l'émigration russe, considérée par Alexis comme illégale, séditieuse, schismatique.

D'ailleurs, la plupart des canons sanctionnés par les anciens conciles ont été, au cours des siècles, submergés ou éclipsés par une multitude d'axiomes et de décisions « canoniques », imposés aux Eglises locales et aux conciles postérieurs par le pouvoir civil de l'Etat byzantin d'abord, de plusieurs Etats, orthodoxes ou non, ensuite. Un des meilleurs canonistes orthodoxes, Nicolas Souvorov, constate dans son cours de droit canon que, sur la question de l'unité de l'Eglise, l'orthodoxie ne possède pas de bases canoniques solides et ne peut proposer que des théories opposées les unes aux autres.

De là peut-être cette tendance, assez fréquente parmi les théologiens orthodoxes modernes, de distinguer quasi deux Eglises : l'une « métaempirique », mystique, divine, éternelle, immuable, purement spirituelle ; l'autre empirique, entraînée par le tourbillon des événements historiques dans toutes sortes d'impasses canoniques, en proie à de lamentables divisions et contradictions, qui n'atteint pas les hauteurs sublimes de l'Eglise spirituelle, transcendante par rapport aux vicissitudes de ce monde. Mais tout cela n'est plus de l'orthodoxie orthodoxe, c'est plutôt du protestantisme.

Doctrines de spiritualité.

On sait combien les orthodoxes tiennent à la splendeur, qu'ils ont raison d'appeler « céleste », de la liturgie byzantine. On ne sera donc

pas étonné de constater l'existence d'une abondante littérature orthodoxe, russe, grecque et autre, concernant les rites sacrés, leur sens dogmatique et symbolique, leur application mystique ou ascétique, leur importance dans la vie quotidienne, leur portée apostolique et historique. Des écrivains célèbres, comme Gogol, ne trouvaient nullement indigne d'un romancier orthodoxe de composer de pieux ouvrages sur la liturgie. En quand, dans un de ses écrits, le génial romancier Léon Tolstoï ridiculisa les cérémonies de la messe byzantine, l'indignation dans le monde orthodoxe fut si grande que le Saint-Synode crut devoir excommunier l'auteur, événement plutôt rare en Russie.

Il est de toute évidence que la littérature liturgique orthodoxe peut rendre d'excellents services non seulement aux « catholiques de rit oriental », mais aussi à la vie liturgique catholique en général.

Pour ce qui regarde la théologie ascétique et mystique orthodoxe, de nouveau nous constatons l'absence « d'écoles », de systèmes longuement et logiquement élaborés d'après quelques principes distinctifs : nous sommes plutôt en présence de courants et de « nuances spirituelles », déterminées par l'influence de tel ou tel auteur ascétique de l'antiquité chrétienne, ou encore de tel ou tel penseur mystique ou ascétique catholique ou protestant. Car si les ouvrages catholiques de nature dogmatique ou apologético-ecclésiologique étaient mal vus dans les pays orthodoxes ou, le plus souvent, simplement défendus par la police, les œuvres de nos maîtres de spiritualité trouvaient parfois bon accueil chez les orthodoxes. Ainsi les orthodoxes ont traduit en russe et publié les *Fioretti* de saint François d'Assise, l'*Imitation de Jésus-Christ* (plusieurs éditions, traduction du célèbre procureur du Saint-Synode, Pobiédonostsev), quelques œuvres de saint François de Sales, de sainte Angèle de Foligno, Wiseman, Fénelon, Scupoli, Ruysbroeck, Ollé-Laprune, Tauler et autres.

Que pensent les théologiens orthodoxes de nos dévotions, surtout des dévotions relativement récentes? En général, ils sont assez tolérants, ou plus même, quant à l'essentiel de ces dévotions, mais ils sont sévères pour les formes et façons « latines » de les pratiquer. Connaître et aimer Jésus-Christ « humble de cœur » et en tant que tel, est tout à fait conforme aux bonnes traditions orthodoxes. Dans la littérature religieuse orthodoxe, slave surtout, on rencontre des passages où il est question de la tendresse ineffable du cœur de Jésus [5]. Certains bons moralistes russes nous font un grief de ne pas assez tenir compte de la charité du cœur de Jésus qui, selon eux, devrait être l'idée dirigeante de la morale chrétienne. Mais les orthodoxes se défient des « premiers vendredis » ; ils redoutent surtout une personnification du Sacré-Cœur, autrement dit sa séparation de Jésus-

5. Nous avons recueilli quelques témoignages en ce sens dans « Nuntius ad nuntios » de l'Apostolat de la Prière, pour juin 1937.

Christ en tant que Personne divine. Au fond sur ce dernier point nous sommes d'accord avec eux, le Saint-Siège a plus d'une fois mis les fidèles en garde contre toute tendance semblable à celle que craignent les orthodoxes. Mais nos pieuses images, souvent d'un si mauvais goût, ainsi que nos façons de parler du Sacré-Cœur, ne prêtent-elles pas flanc, parfois, au reproche indiqué?

Notre rosaire et notre mois de Marie d'ordinaire ne choquent pas les orthodoxes; là où au « mois de Marie » tout le peuple chante, ce qui est fréquent chez les Slaves catholiques, beaucoup d'orthodoxes viennent écouter ces chants, ou même y prendre part. Quant au culte de l'Immaculée Conception, la plupart des théologiens orientaux séparés s'y opposent.

La dévotion spéciale à saint Joseph, si répandue en Occident catholique, est peu connue en Orient orthodoxe. On nous accuse d'avoir remplacé saint Jean-Baptiste, si pieusement honoré dans le culte orthodoxe, par saint Joseph.

La communion est pour les orthodoxes, comme pour nous, le point culminant de la messe. Mais dans les églises orthodoxes on a l'impression qu'en dehors de la messe le Saint-Sacrement y est comme oublié, laissé de côté, éclipsé par les icones. Les adorations du Saint-Sacrement, ainsi que les processions et les congrès eucharistiques, n'entrent presque pas dans les perspectives religieuses orthodoxes. L'absence des adorations du Saint-Sacrement dans les temples orthodoxes tient en partie au caractère théophanique de tout le sanctuaire, des icones, des reliques.

*
* *

Jusqu'à présent nous avons parlé surtout des principes et de l'aspect doctrinal de l'orthodoxie non-unie. Disons quelques mots de la *vie religieuse* orthodoxe, de la religion des masses croyantes.

Parfois on entend dire que chez les orthodoxes les gens simples sont très superstitieux, d'une religiosité tout extérieure et formaliste, d'un ritualisme étroit d'origine païenne. Biélinsky, le grand critique littéraire russe incroyant du XIX[e] siècle, écrivait dans sa fameuse lettre ouverte à Gogol qu'en Russie il n'y a pas de religion, il n'y a que superstition. Et d'autre part les meilleurs historiens orthodoxes des Eglises orientales non-unies, tel un Goloubinsky ou un Znamensky, déplorent amèrement l'« obriadoviérié », le ritualisme, la « foi dans les rites », qu'ils attribuent à une survivance du paganisme; dans le ritualisme ils sont enclins à voir le plus grand malaise intérieur dont ait eu à souffrir l'orthodoxie. Que faut-il penser de toutes ces plaintes?

Il est vrai que le ritualisme d'origine non-chrétienne fut durant des

siècles le malheur de l'orthodoxie, le malaise qui entravait parfois les meilleurs élans. Mais on aurait grandement tort de ne voir que cela ou surtout cela. La phrase de Biélinsky est malhonnête. Le ritualisme que l'on remarque dans la religiosité byzantine ou russe n'est pas un produit de l'orthodoxie authentique, il tient, au contraire, à un manque d'esprit orthodoxe, à un recul devant la vie intérieure, à un abandon, heureusement seulement partiel, de la piété traditionnelle chrétienne orientale, ascétique et liturgique. A côté d'une tragique confusion, dans les mêmes milieux, du bien et du mal, confusion due à un manque d'instruction religieuse suivie et solide, à côté de la religiosité « ritualiste », on rencontre souvent chez les orthodoxes une profonde et saine vie religieuse, toute pétrie d'excellents principes de haute spiritualité ascétique primitive et nourrie des grandes richesses dogmatiques et morales contenues dans la liturgie byzantine [6]. La piété mariale orthodoxe à elle seule suffit pour prouver que le concept de « superstition » ne peut pas caractériser l'orthodoxie dans son ensemble. D'ailleurs, on peut constater des « survivances païennes » chez tous les peuples monothéistes, chrétiens ou autres. Et dans un domaine plus restreint, celui de l'art religieux, nous devons reconnaître un avantage du christianisme oriental : en Orient la peinture religieuse n'a pas été atteinte par une « renaissance » païenne, comme ce fut le cas chez nous à l'époque des Michel-Ange.

Voici l'image que l'on peut faire d'un orthodoxe sérieux, sincèrement dévoué à l'Eglise qu'il croit être la vraie, d'un orthodoxe vraiment religieux et non simplement fidèle à « la foi des aïeux ». Evidemment ce n'est qu'une esquisse approximative, car il y a une assez grande variété de pratiques religieuses selon la diversité des races, des climats, des conditions locales.

L'orthodoxe fervent est assidu aux offices à l'église, souvent sans tenir grand compte de la différence essentielle entre la messe et les autres offices. A l'église il reste debout, il fait les signes de croix et les prostrations voulues, il baise pieusement les icones ; parfois il va chanter dans le chœur. Il jeûne aux jours prescrits ; c'est surtout de l'abstinence de la viande qu'il fait grand cas. Il est généreux, souvent il donne sans compter pour les bonnes œuvres ou pour ceux qui ont honte de mendier. Il estime grandement les bonnes lectures spirituelles. Une fois par an ou plus souvent, il passe 3 à 5 jours, un jour au moins, en « goviénié », sorte de retraite avec fréquentation plus in-

6. Il est regrettable que des catholiques, dépaysés dans les questions qui regardent l'orthodoxie, accusent les auteurs russes orthodoxes antiritualistes d'être hostiles à la liturgie. Ils semblent ignorer que le ritualisme est précisément un bouleversement de la liturgie et une subordination malsaine de l'esprit des rites sacrés à la lettre des rubriques. Ils oublient que la plupart des adversaires russes du ritualisme dans la vie et le culte, tel un saint Dimitri de Rostov ou un Théophane le Reclus, étaient des zélateurs de l'esprit liturgique le plus pur.

tense de l'église, aumônes généreuses, confession et communion. Il aime les conversations édifiantes. Il professe sa religion sans respect humain. Dans son appartement, les icones sont à la place d'honneur, les livres saints aussi. Il défend sa foi quand elle lui semble attaquée. Parfois, il estime de son devoir de convertir à l'orthodoxie les « hétérodoxes », mais d'ordinaire il respecte les convictions religieuses des autres. Dans sa religiosité, il y a beaucoup d'affection, de ferveur sentie; sa piété est plus émotive que raisonnée. Il aime les pèlerinages.

La dévotion envers la Très Sainte Vierge est l'âme de la piété orthodoxe, c'est ce qui réchauffe la foi et unit les fidèles entre eux. Les protestants ont grand tort quand ils y voient de l'« idolâtrie » ou une tendance propre à faire oublier le Christ. Non, l'orthodoxe authentique ne sépare jamais la Mère du Fils, ni dans son culte des icones, ni dans ses prières ou pieuses lectures. Marie est pour l'orthodoxe « la Très Pure », « la Très Bénie », « la Très Glorieuse » Mère du Sauveur, « plus honorée que les Chérubins et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins ». Ce culte de la Vierge est sobre, on n'y aime pas le chevaleresque, on se défie des statues, des pratiques pieuses par trop artificielles ou organisées. Nous aurions désiré un peu plus d'esprit apostolique dans la piété mariale orthodoxe. Très intense est chez les orthodoxes le culte des célèbres icones miraculeuses de la Très Sainte Vierge.

L'orthodoxe aime aussi ses saints protecteurs et intercesseurs, saints anciens, comme saint Nicolas, saints relativement récents et nationaux, comme saint Séraphin de Sarov en Russie. Et sous le rapport de la vénération des saints, l'orthodoxe n'est pas étroit d'esprit : il « comprend » et aime saint François d'Assise. Les innombrables pèlerins orthodoxes qui, avant la révolution de 1917, envahissaient à certaines époques les sanctuaires de Kiev, très souvent entraient aussi dans l'église catholique latine de cette ville dans l'espoir d'y trouver quelques images saintes ou des reliques de saints. Nous connaissons des orthodoxes qui, malgré leurs nombreux préjugés anticatholiques, faisaient de fervents signes de croix devant des statuettes de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ou devant le tombeau de saint Benoît Labre. Les sanctuaires catholiques de Tchenstokhova et de Ostra Brama (Vilno), célèbres par leurs images miraculeuses de la Vierge Marie, furent toujours fortement fréquentés par des orthodoxes [7].

7. Que l'on nous pardonne d'évoquer ici un souvenir personnel lointain. C'était en 1905, l'année où Nicolas II donna aux non-orthodoxes la liberté d'exercer ouvertement leur culte. Les catholiques de Lipovetz, petite ville du gouvernement de Kiev, organisèrent un pèlerinage à Notre-Dame de Berdytchev, sanctuaire catholique jusque-là resté fermé. Quelque 600 personnes firent à pied 80 kms en portant des images de la T. S. Vierge et en chantant des Ave Maria. Une multitude de paysans orthodoxes se joignaient à nous, priaient avec nous, apportaient de généreuses offrandes « pour votre Mère de Dieu ». Ce qui les attirait ce n'est évidemment pas le rit latin, mais la dévotion ardente de ces braves catholiques envers la Vierge. La dévotion à Marie facilite l'entente entre catholiques et orthodoxes.

L'orthodoxe n'oublie pas son ange gardien. Il est prédisposé à considérer les anges comme membres de l'Eglise au même titre que les fidèles.

L'orthodoxe aime les offices à l'église. Il y voit non seulement des cérémonies commémoratives, mais aussi une « présence » des grands événements qui nous ont valu le salut. Le passé devient pour lui le présent, l'histoire sainte se transforme pour lui en quelque chose de divin que l'on a devant les yeux, qu'on subit, qu'on « vit » (en russe : *perejivatj*). Il est tellement épris de ces événements, rendus présents dans les rites sacrés, qu'en dehors des offices il visite peu les églises, à moins qu'il ne s'agisse de vénérer des icones ou des reliques.

Pour l'orthodoxe, comme pour nous, la résurrection est le triomphe du Rédempteur. Mais plus peut-être que la plupart des catholiques, il tient à prendre part aux offices de la semaine sainte et surtout de Pâques, « la fête des fêtes », cette grandiose théophanie du Christ ressuscité.

L'orthodoxe pieux se prépare sérieusement à la communion pascale par le jeûne, les aumônes, le recueillement. Parfois il communie aussi aux autres grandes fêtes. La communion très fréquente ou quotidienne cadre mal avec ses prédispositions quelque peu rigoristes. Notons néanmoins que parmi les orthodoxes zélés on remarque actuellement une forte tendance à revenir aux usages de l'Eglise primitive et en particulier à l'habitude de communier au moins à la messe de tous les dimanches et jours de fête. Les prêtres orthodoxes fervents ont souvent une nostalgie de la messe quotidienne, désir qu'ils n'ont pas toujours la possibilité de réaliser. Les dernières années de sa vie le grand ascète Théophane le Reclus célébrait la messe tous les jours. L'orthodoxe condamne sévèrement « les infiltrations mondaines à l'église » : instruments de musique, statues, uniforme de bedeau, etc. ; à ce sujet il s'entendrait facilement avec saint Pie X.

L'orthodoxe prie beaucoup pour ses morts ; il se rend compte que la négation du purgatoire de la part des théologiens officiels n'est qu'un malentendu de terminologie.

Pour les œuvres scolaires et sociales les orthodoxes n'ont pas d'ordinaire l'intérêt intense des catholiques fervents. Mais il ne faut pas croire qu'ils n'ont aucun intérêt à cet égard. Ils ne pensent pas beaucoup aux missions lointaines, déjà Pouchkine le reprochait au clergé orthodoxe.

*
* *

Pour connaître un groupement humain quelconque et, à plus forte raison, pour apprécier une « branche » déterminée du christianisme, il convient de s'adresser à ceux qui dans ce groupement ou cette « bran-

che » sont considérés comme ses meilleurs représentants. Pour avoir donc une idée autant que possible exacte de ce qui fait le cœur de l'orthodoxie, c'est surtout les saints orthodoxes qu'il importe de connaître, de comprendre et — nous n'hésitons pas à le dire — d'aimer. Il s'agit de personnages d'une intense vie spirituelle, considérés comme saints par la masse des orthodoxes pieux, sincères, dévoués au Christ. La liste de ces saints ne coïncide pas tout à fait avec le catalogue des saints canonisés officiellement par le patriarche ou le synode de l'Eglise orthodoxe locale, parfois sous la pression de l'autorité civile : les hommes politiques avaient souvent intérêt à promouvoir la canonisation de tel ou tel ascète, dont les vues politiques ou nationales s'harmonisaient avec les leurs, et à laisser dans l'ombre les hommes de Dieu les plus héroïques, dont la pureté du sens chrétien cadrait mal avec une politique à courte vue et contraire aux enseignements de l'Evangile.

Il est certain que dans l'orthodoxie orientale, même après la tragique séparation du XI[e] siècle, il y eut des hommes et des femmes de toutes conditions prêts aux plus grands sacrifices pour être fidèles au Christ, à ses commandements, à son esprit. A bien des égards ils ressemblent à nos saints « occidentaux » : mêmes aspirations aux sacrifices héroïques, même esprit de prière, de pénitence, de mortification. La différence est plutôt dans la façon d'exercer la vertu et dans les « types » de sainteté. En Orient des saints se dévouant dans l'apostolat actif — prédication, écoles, institutions charitables, missions — sont beaucoup moins nombreux que dans le monde catholique, mais il n'est pas vrai qu'il n'y en ait pas eu. Saint Etienne de Permj († en 1396) et certains apôtres de la Sibérie étaient des missionnaires héroïques. Saint Serge de Radonège et ses moines ne furent certainement pas des paresseux; ils ont défriché et civilisé, autant que les circonstances le permettaient, tout le Nord de la Russie. Mais la plupart des saints orthodoxes ont suivi l'exemple des Pères du désert, s'isolant dans des forêts, des marécages, des endroits peu accessibles. En Orient il y a eu plus de « silencieux », de « fous pour le Christ » et de « reclus » qu'en Europe occidentale moderne ou en Amérique [8].

Les saints orthodoxes se nourrissaient au spirituel non de principes séparatistes ou de théologie anticatholique; ils ne passaient pas leur temps à composer des réfutations du *Filioque* ou du dogme de l'Immaculée Conception. Souvent ils ignoraient les points de divergence dogmatique. Ils entretenaient leur vie surnaturelle en puisant aux valeurs religieuses communes aux catholiques et aux orthodoxes, ils s'abreuvaient presque toujours aux sources limpides d'une saine spiritualité

8. Sur le rôle qu'ont joué les saints en Russie on trouvera de bons renseignements dans un livre récent : Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bruges, Beyaert, 1953.

catholique : Ecriture Sainte, liturgie byzantine, doctrine dogmatique et morale de l'antiquité orientale encore unie à Rome, sacrements catholiques, écrits de saint Ephrem, de saint Jean Climaque et autres excellents auteurs de même tendance, règles monastiques de saint Pacôme, saint Basile, saint Benoît, saint Théodore le Studite. Evidemment il y avait aussi quelques infiltrations malsaines — c'est inévitable loin de l'œil maternel de l'Eglise —, mais dans l'ensemble l'ivraie n'étouffait pas le bon grain. Par la faute de beaucoup d'autres, ces saints ne voyaient pas clair dans les questions de magistère ecclésial, mais ils ne se trompaient pas quant au principe fondamental de toute sainteté : l'obéissance ; sur ce point ils tenaient une position tout à fait catholique et diamétralement opposée à celle des disciples de Khomiakov qui en matière de religion ne voulait pas entendre parler d'obéissance à l'autorité. Jusqu'à un certain point, ces saints peuvent être comparés aux saints occidentaux qui se sont sanctifiés dans l'obédience à tel ou tel antipape, qu'ils croyaient être l'autorité légitime.

Plus un saint orthodoxe se rapproche de la vraie sainteté, plus il est surnaturel, pénétré de l'enseignement de Jésus-Christ et dégagé des liens d'une politique vulgaire et d'un nationalisme incompatible avec l'Evangile, moins il est influencé par les préjugés anticatholiques. Il est vrai que chez quelques saints orthodoxes on rencontre parfois des expressions par lesquelles ils semblent se prononcer contre le catholicisme. Mais en y regardant de près, on constate quasi toujours qu'il ne s'agit point du catholicisme réel, mais d'un catholicisme monstrueux, imaginaire, inventé par une polémique passionnée, créé dans des livres par des fanatiques antiromains ; ces saints rejettent une caricature du catholicisme que n'importe quel pape serait le premier à condamner, ils repoussent un « catholicisme » sanguinaire, despotique, diabolique. Nous sommes tous d'accord avec eux. Avec nous, avec le Saint-Père et toute l'Eglise catholique, ils ne veulent pas de papes ayant droit d'abolir les anciens dogmes, de remplacer la Trinité par une Quaternité, d'éclipser le dogme du Christ-Chef-de-l'Eglise, de diminuer le nombre des sacrements, de massacrer des masses d'innocents, etc. Nous ne connaissons aucun saint orthodoxe qui aurait condamné le catholicisme dans la pureté de ses principes. Saint Bernard n'admettait pas l'Immaculée Conception telle qu'elle lui était présentée par ses contemporains, sans les distinctions voulues ; il n'aurait certainement pas rejeté cette doctrine sur le grand privilège de la Très Sainte Vierge, s'il avait connu ce dogme dans sa maturité théologique actuelle ; on peut dire quelque chose d'analogue des cas, relativement rares, où un saint orthodoxe s'exprime avec défiance de quelques doctrines catholiques qui ne lui sont point familières. Remarquons encore que quand tel ou tel saint orthodoxe parle d'une façon défavorable du catholicisme, il s'agit d'ordinaire ou des défauts réels de quelque catégorie de catholiques, ou des crimes historiques

de telle ou telle nation « catholique », ou de différents usages propres aux pays d'Occident que chacun a le droit, le devoir parfois, de critiquer.

Evidemment c'est à l'Eglise qu'il appartient de se prononcer en cette matière. Dernièrement le Saint-Siège a reconnu comme légitime le culte liturgique de plusieurs saints orthodoxes d'après le XI[e] siècle, saint Serge de Radonège, par exemple.

*
* *

Pour comprendre les orthodoxes et pour en être compris, il faut savoir estimer toutes les saines valeurs religieuses de l'orthodoxie dans leur *ensemble organique et harmonieux,* auquel ils tiennent tellement par attrait pour le beau spirituel. Ces valeurs ne devraient pas être pour nous des phénomènes étrangers qu'on « tolère » par je ne sais quelle condescendance orgueilleuse. Elles sont d'ailleurs des « puissances » catholiques passées en « acte » en dehors du catholicisme historique, mais en vertu des inépuisables ressources confiées à l'Eglise catholique. Soyons donc pleinement catholiques, estimons tout ce qu'il y a de bon et de salutaire dans toutes les religions et confessions chrétiennes, surtout dans l'orthodoxie qui nous est si proche par l'abondance des éléments hérités d'une antiquité commune. Apprécions le « style platonicien » de l'orthodoxie et son caractère théophanique. Apprenons à discerner les excellents thèmes de la pensée orthodoxe, philosophique et théologique, si suggestifs et si féconds, une fois dégagés des séculaires stratifications anticatholiques d'origine non-orthodoxe. Ne dédaignons pas l'action orthodoxe. Mais surtout inclinons-nous devant la bonne spiritualité orthodoxe, la vie intime des justes de l'orthodoxie, les différents « types » de saints orthodoxes, l'ascétisme et les pratiques sanctifiantes, liturgiques ou autres, propres à l'Orient orthodoxe en général ou à tel ou tel de ses peuples.

Chez nous on a fait et on fait beaucoup pour montrer aux occidentaux les richesses liturgiques de l'Eglise d'Orient; et en célébrant des offices liturgiques de rit oriental on cherche à bien disposer les orthodoxes en faveur d'un rapprochement avec les catholiques. Mais Dieu nous garde de ne voir dans la liturgie byzantine — ou autres rits orientaux — qu'un moyen pour attirer les « dissidents », une méthode de propagande, une adaptation artificielle, quelque chose comme un hameçon pour « prendre » les gens simples. Faire de la liturgie byzantine un pur « moyen » d'apostolat, égal à tant d'autres, c'est la dégrader, c'est faire une injure blessante non seulement aux orthodoxes, mais aussi à l'Eglise catholique dont la liturgie, orientale ou latine, est la voix, la prière, la vie. L'apostolat unioniste par la

liturgie orientale ne peut avoir une portée sanctifiante et réconciliante que s'il est réalisé en fonction d'une sincère adoption de tout ce qu'il y a *de sain et de saint* dans tous les éléments de l'orthodoxie intimement rattachés les uns aux autres. Si non, s'il y a disproportion et adoption unilatérale, si nous faisons nôtre le « rit oriental » jusqu'aux détails des soutanes et des coiffures monacales, tout en méconnaissant l'ascétisme ou la pensée orthodoxe, nous ne comprendrons jamais les orthodoxes, et eux-mêmes auront toujours l'impression que, faute de bons arguments en faveur de la conception catholique de l'unité de l'Eglise, nous avons recours à des subterfuges déloyaux, à des travestissements indignes d'un prêtre, à des « trucs » à bon marché.

De nos jours nous remarquons un réveil spirituel dans certains milieux de l'orthodoxie. La grande offensive de l'impiété pousse beaucoup d'orthodoxes à approfondir leur religion, à la consolider et à la répandre dans le monde. Tandis qu'auparavant il était plutôt rare qu'un curé orthodoxe russe ne soit pas lui-même fils de prêtre, ce qui engendrait un esprit de caste, aujourd'hui nous voyons surgir des vocations sacerdotales dans tous les milieux sociaux, toutes les classes de l'émigration orthodoxe. De plus en plus souvent nous entendons des appels à prêcher l'orthodoxie aux « hétérodoxes », c'est-à-dire aux catholiques et aux protestants. Notre attitude à cet égard devrait être dictée par l'amour de la vérité intégrale et par le principe capital que, sur le terrain religieux proprement dit, orthodoxes et catholiques ne peuvent avoir rien de commun avec les visées de l'impiété pure et simple, de l'athéisme *comme tel*. Ne nous raidissons donc pas en bloc devant la propagande orthodoxe, mais sachons discerner le bien et le mal et, en toute franchise et sans respect humain, prenons parti pour tout ce que l'impiété militante abhorre dans l'orthodoxie et contre ce qu'elle y perçoit d'utile à la cause de l'athéisme. Il nous semble qu'il n'y a pas lieu de nous opposer à une propagande de l'orthodoxie entendue dans le sens d'une diffusion des vraies valeurs positives religieuses de l'orthodoxie : liturgie, culte des icones orientales, nombreuses formes irréprochables de l'ascétisme oriental, usages populaires vraiment pieux, excellents côtés de la morale orthodoxe, saines pensées théologiques, admiration chrétienne pour les évêques, prêtres et laïques orthodoxes qui ont souffert ou souffrent encore pour le Christ dans les prisons et les camps de concentration soviétiques. Tout cela est détesté par l'impiété militante, tout cela mérite notre sympathie surnaturelle ! Mais il y a un revers de la médaille, sur lequel la vraie charité chrétienne envers les orthodoxes nous fait un devoir grave d'attirer l'attention : ce sont les efforts constants, coordonnés et disciplinés de tous les athées militants, communistes ou autres, ainsi que de tous les impies de toutes les époques, dans le but de détacher de Rome le plus de catholiques possible et d'empêcher le retour des

non-unis à l'unité de l'Eglise catholique. Le récent anéantissement des Eglises grecques-unies d'Ukraine occidentale (Galicie), de Roumanie et de Bulgarie semble permis par la Providence pour montrer à tous les chrétiens honnêtes que les tendances séparatistes antiromaines n'ont rien de vraiment orthodoxe et qu'elles sont d'origine antireligieuse. Dans ces malheureux pays tous les couvents, églises, œuvres ou écoles catholiques-unis ont été fermés ou attribués par les autorités athées aux orthodoxes anticatholiques. En U.R.S.S. tous les prêtres ou laïques orthodoxes qui avaient reconnu la juridiction du pape ont été « liquidés » d'une façon ou d'une autre, martyrisés ; tandis que des prêtres ou laïques catholiques qui sous la pression bolchéviste se sont déclarés orthodoxes antiromains, pas un seul n'a subi la persécution. En Tchécoslovaquie, en Hongrie et en Pologne les gouvernements athées, tout en travaillant à détruire toutes les confessions chrétiennes, favorisent l'orthodoxie dans certaines limites et *pour autant* qu'elle s'oppose à la papauté ; ainsi en Tchéco-Slovaquie, toute une hiérarchie orthodoxe a été instituée ces dernières années. Toute la littérature antireligieuse soviétique vise invariablement à entretenir des mouvements centrifuges dans le catholicisme et antiromains dans l'orthodoxie. Le Kremlin rouge entretient des « cinquièmes colonnes » athées surtout dans les pays catholiques.

Tous ces faits prouvent que les impies militants de l'U.R.S.S., comme d'ailleurs tous les impies du monde entier, veulent anéantir le christianisme en détruisant avant tout le rocher sur lequel l'Eglise est bâtie : la papauté. S'ils prennent toujours parti, dans les conflits entre catholiques et orthodoxes, pour l'orthodoxie et contre le catholicisme, c'est qu'ils savent que c'est le meilleur moyen pour anéantir l'un et l'autre. Il est évident comme deux et deux font quatre que tous les mouvements qui visent à affaiblir les liens qui rattachent les chrétiens à Rome, ne sont pas orthodoxes malgré les apparences trompeuses. Faire de la propagande contre l'autorité du pape, c'est faire le jeu de l'athéisme soviétique, c'est travailler à son triomphe sur le christianisme, c'est faire la plus grave des injures aux nombreux ecclésiastiques et laïques orthodoxes mis à mort par les bolchéviks à cause de leur dévouement au Christ. A nous de travailler pour que tous les chrétiens le comprennent.

S. TYSZKIEWICZ, S. J.

Les divergences doctrinales entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes

Le théologien qui veut dresser la liste des divergences doctrinales qui séparent l'Eglise catholique et l'Orthodoxie doit se garder d'un double écueil. Il évitera d'une part de minimiser l'importance qui s'attache aux divergences doctrinales, aussi bien aux origines du schisme que dans les séparations présentes. Les causes historiques ou psychologiques, la division des deux mondes oriental et occidental, la différence de mentalité et la diversité des méthodes théologiques ont contribué le plus souvent à donner corps aux divergences ; mais celles-ci existaient avant et il importe de les bien connaître. Il faut se garder d'autre part de s'appesantir sur certaines querelles passées, de ressusciter des griefs qui n'engagent pas la foi mais ne touchent qu'à la discipline ou au style de vie chrétienne propre à chaque Eglise. Il faut dans ce qui nous sépare prendre conscience de la gravité des divergences et chercher, par delà ce qui divise, ce qui peut unir. Ce faisant, le théologien catholique cherchera naturellement dans la théologie orthodoxe les auteurs ou les courants favorables aux thèses latines ; mais il est évident que cette méthode a des inconvénients et risque de déplaire aux Orthodoxes. Le P. Jugie qui l'a pratiquée abondamment s'est vu reprocher d'ignorer la tradition véritable de l'Orthodoxie, que l'on dit une et invariable dans ses profondeurs en dépit de ses variations apparentes. On ne peut nier toutefois que dans l'Orthodoxie, par suite de l'absence d'un magistère infaillible, les opinions théologiques sont beaucoup plus nombreuses et plus libres, et par conséquent plus sujettes à variation, que dans l'Eglise catholique. Nous essayerons de faire un inventaire loyal de ce qui nous sépare, nous mesurerons la gravité des divergences respectives, en décrivant, aussi exactement que possible, l'état actuel de chaque question et les perspectives dans lesquelles elle paraît devoir évoluer.

I. RAPIDE APERÇU HISTORIQUE SUR L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT DES PRINCIPALES DIVERGENCES

Le nombre des griefs doctrinaux de l'Eglise orthodoxe contre l'Eglise romaine a beaucoup varié au cours des siècles. Photius, dans sa lettre encyclique aux évêques d'Orient, de l'année 867, reproche aux Latins la doctrine de la procession de l'Esprit Saint du Père *et du Fils*, l'addition du *Filioque* au symbole, la primauté du pape

et diverses questions disciplinaires, comme le jeûne du samedi, le célibat des prêtres, etc. En 1054, la question des azymes fut d'abord au premier plan. Le cardinal Humbert riposta aux accusations des Grecs en leur reprochant de ne pas admettre la doctrine latine du *Filioque*. « Initiative malheureuse, a dit le P. Grumel, qui insérait entre les Grecs et les Latins un différend de caractère doctrinal, qui allait devenir dans la suite un sujet de discussions sans fin et le principal obstacle à la réunion [1]. » Après l'excommunication portée contre lui par Humbert, Michel Cérulaire déclencha une action d'envergure contre les Latins. Dans sa lettre à Pierre d'Antioche, il énumère jusqu'à vingt-deux erreurs latines. Quatre griefs seulement ont un caractère théologique, la doctrine du *Filioque*, l'addition au symbole, la primauté romaine, l'usage du pain azyme.

Dès lors les écrits polémiques contre les Latins se multiplièrent, augmentant sans cesse la liste déjà longue des erreurs et des innovations latines. En 1231-1232, les discussions théologiques entre le frère mineur Barthélemy et le grec Georges Bardanès firent apparaître une nouvelle divergence dans la doctrine des deux Eglises sur l'au-delà et spécialement sur le purgatoire, rejeté par les Grecs. Vers 1340, apparut la querelle palamite. Accusés par le moine Calabrais de pratiques bizarres, les moines Grecs, en la personne de Palamas, ripostèrent et proposèrent la fameuse distinction entre l'essence de Dieu qui est incommunicable, et les énergies qui peuvent être communiquées aux créatures. La lumière du Thabor et la lumière de la grâce sont parmi ces énergies. C'est par elles que les cœurs purs voient Dieu dans une lumière ineffable. Au cours du XIV[e] siècle, Nicolas Cabasilas († 1371) professa dans son *Explication de la Divine Liturgie* que, selon la doctrine de l'Eglise orthodoxe, la présence sacramentelle était réalisée non pas par les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps », mais par la prière de l'épiclèse.

Le Concile unioniste de Florence examina les principales divergences entre Orthodoxes et Catholiques, la doctrine du purgatoire, le *Filioque*, l'autorité du Pontife romain. Le problème des azymes et de l'épiclèse fut soulevé. Mais comme les Grecs donnèrent un accord oral sur la question, il n'y eut pas de définition. Il n'y eut pas davantage de définition sur la simplicité divine, ni par conséquent de condamnation de Palamas.

L'union signée à Florence fut éphémère. La chute de Constantinople en 1453 coupa pratiquement l'Eglise orthodoxe de l'Occident. Cette séparation à la fois politique et religieuse ne pouvait être que préjudiciable à la cause de l'unité chrétienne. Le Protestantisme chercha dès les origines à se rapprocher de l'Orthodoxie. Mais, en dépit

1. V. Grumel, *Le schisme de Michel Cérulaire en 1054*, article dans *La Croix* du 26 janvier 1954, p. 5.

des sollicitations, l'Eglise orthodoxe se montra ferme dans sa foi traditionnelle. Pour défendre plus efficacement certains points niés par les protestants, les théologiens orthodoxes eurent bien souvent recours aux thèses catholiques, principalement en ce qui concerne le septénaire sacramentaire et la matière ou la forme des sacrements. Il y a une bonne part de théologie latine dans la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, approuvée solennellement par les patriarches d'Orient, le 11 mars 1643, et qui est encore aujourd'hui le premier livre symbolique de l'Eglise orthodoxe.

Il y eut plus dans cette voie du rapprochement. Pierre Moghila, champion de l'Orthodoxie et son défenseur inlassable contre les infiltrations protestantes et catholiques, a néanmoins adopté l'ensemble de la théologie latine. Il se tait sur le *Filioque*, mais professe ouvertement la doctrine catholique sur la Consécration, sur l'Immaculée-Conception, sur l'au-delà. Il rejette uniquement la primauté romaine. Pour la réconciliation des hérétiques, il adopte purement et simplement la profession de foi de Paul IV, « Ego N. firma fide credo et profiteor, etc. [2] ». Il change seulement l'article qui concerne le purgatoire et lui substitue une formule de compromis qui voudrait concilier la doctrine latine avec les thèses orthodoxes. Il écarte la primauté de l'Eglise romaine et proclame l'égalité des Eglises locales sous un seul chef, le Christ. Pour tous les autres points, la formule romaine est traduite mot par mot en slavon, avec les substitutions qui s'imposent [3].

L'Eglise de Constantinople n'a pas voulu suivre Moghila dans la voie du rapprochement doctrinal avec l'Eglise catholique. Par réaction contre le métropolite de Kiev et son école, dont l'influence s'étendit très vite à la Russie, Constantinople accentua l'opposition doctrinale contre Rome. Elle imposa à l'Eglise de Moscou la théorie de l'épiclèse et la négation de l'Immaculée-Conception. Cette question fut alors soulevée pour la première fois d'une manière officielle dans l'Eglise d'Orient, comme il ressort des questions posées par l'Eglise russe vers 1667 à l'Eglise de Constantinople et des réponses de celle-ci : « 7. Solutio septimi quaesiti. Septimo quaeritur utrum Deipara Virgo sine peccato originali concepta sit, sanctificata ante conceptionem et purificata a macula originali, an post conceptum. » La réponse de Constantinople est négative.

L'hostilité des Grecs contre les Latins atteint son paroxysme vers 1755, quand le synode de Constantinople décréta la rebaptisation des Latins, dont subitement le baptême était considéré comme invalide. Ce décret resta en vigueur jusqu'en 1860; c'est seulement en 1888

2. C'est la profession de foi qui se trouve en tête du Droit Canon.
3. Nous nous proposons de revenir prochainement sur cette influence de la théologie latine sur les livres liturgiques de l'Eglise russe.

que l'Eglise de Constantinople reconnut à nouveau le baptême latin en décidant de recourir à l'économie [4]. La proclamation de l'Immaculée-Conception en 1854, celle de l'infaillibilité pontificale en 1870, violemment combattues par les Orthodoxes, augmentèrent naturellement la liste des divergences de deux nouveaux griefs. Le patriarche Anthime énumère une liste impressionnante de divergences dans la réponse des Patriarches orientaux à la lettre de Léon XIII, *Orientalium dignitas,* du 30 novembre 1894. Ce sont : la doctrine latine du *Filioque,* l'addition du mot au symbole, le baptême par aspersion ou par infusion, le pain azyme comme matière de l'eucharistie, les paroles de l'institution considérées comme forme de l'eucharistie, la communion sous une seule espèce, le feu du purgatoire, les indulgences et la parfaite rémunération avant le jugement dernier, la définition de l'Immaculée-Conception, la primauté romaine et l'infaillibilité du pontife romain [5].

La liste la plus récente des griefs se trouve dans les Résolutions de la Conférence des Eglises orthodoxes (Moscou, 1948) : « Les évêques de Rome ont porté atteinte à la pureté de l'Orthodoxie antique et universelle par des dogmes nouvellement introduits sur le *Filioque* et l'Immaculée-Conception de la Mère de Dieu, et surtout par la doctrine tout à fait antichrétienne sur la suprématie du pape dans l'Eglise et sur son infaillibilité. Par suite de cette innovation antichrétienne, les évêques de Rome ont causé un tort énorme à l'unité de l'Eglise universelle du Christ, et en général à l'œuvre d'accomplissement du salut des hommes sur la terre [6] ». Entre 1948 et 1951, l'Eglise de Russie a imposé la réunion à l'Orthodoxie à plus de cinq millions de gréco-catholiques. Dans les actes de rattachement il n'est jamais question d'abjuration d'erreurs quelconques. Il ne nous a pas été possible de savoir dans quelle mesure les catholiques « réunis » à l'Eglise orthodoxe ont dû renoncer aux doctrines romaines. Il est fort probable que Moscou n'a rien voulu brusquer et compte sur le temps, sur l'édition de nouveaux catéchismes et de nouveaux livres liturgiques, pour unifier la croyance.

La définition romaine de l'assomption corporelle de Marie n'a pas eu dans l'Eglise orthodoxe les conséquences que certains avaient re-

---

4. En vertu de l'économie l'Eglise, par une dispensation maternelle, supplée aux sacrements invalides. Voir une étude du principe de l'économie dans l'article *L'Eglise orthodoxe et les ordinations anglicanes, N.R.Th.,* janvier 1954, pp. 51-55.

5. Texte de la lettre, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1895.

6. *Actes de la Conférence des Chefs et Représentants des Eglises Orthodoxes autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle des Fêtes du 500e anniversaire de l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe russe* (8-18 juillet 1948), deux volumes reliés, éditions du Patriarcat, Moscou, 1949. Traduction française officielle. deux volumes reliés, 418 et 480 pages, Moscou, 1950 et 1952. Citation : t. II, p. 440.

doutées. Si quelques prélats ou théologiens orthodoxes ont critiqué le fait de la définition, il ne s'est trouvé dans l'Orthodoxie aucune voix discordante pour nier la croyance en l'assomption, qui s'affirme avec tant d'éclat dans la tradition de l'Orient [7].

II. LE PURGATOIRE

De ces divergences, nous en retenons cinq qui sont importantes et qui restent actuelles, le purgatoire, l'Immaculée-Conception, l'épiclèse, le *Filioque*, la notion d'Eglise : primauté et infaillibilité pontificale. Nous les examinerons selon l'ordre croissant de gravité.

« Les Orthodoxes ne croient pas au purgatoire », c'est ainsi que, le plus souvent, les Catholiques définissent les thèses de l'Eglise orthodoxe sur l'au-delà. L'affirmation contient une part de vérité et une bonne part d'erreur. Elle donne faussement à penser que la doctrine de l'Eglise orthodoxe se rapproche de la négation des Confessions protestantes dont elle diffère cependant radicalement. Car l'Orthodoxie a, autant que l'Eglise catholique, le culte de la prière liturgique pour les âmes des fidèles trépassés [8]. Au Concile de Florence, il y eut d'interminables discussions sur le purgatoire. Les Grecs ne voulaient pas admettre l'existence d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, quoique dans l'ensemble ils fussent enclins à reconnaître un troisième état des âmes dans l'au-delà. Mais ils ont obstinément refusé de reconnaître la peine du feu (qui n'a pas fait l'objet d'une définition), et la possibilité pour ces âmes d'une satisfaction même passive. Seule l'Eglise pouvait satisfaire pour leurs peines par le sacrifice de la messe et les bonnes œuvres des vivants. Dans la suite, les thèses grecques se durcirent encore sur deux points : ni les justes ne reçoivent avant la résurrection générale la parfaite récompense, ni les damnés le parfait châtiment. De plus, les âmes des fidèles qui sont en enfer peuvent être délivrées par les prières de l'Eglise.

En somme, la doctrine de l'Eglise orthodoxe sur l'au-delà est flottante ; elle hésite entre deux extrêmes, l'ancienne erreur des miséricordieux et le rigorisme. La doctrine de la *Confession orthodoxe* est révélatrice de ces hésitations. En voici un bref aperçu : A la question : « Y a-t-il un état intermédiaire entre les bienheureux et les réprouvés ? », la *Confession* répond : « Non, mais beaucoup de pé-

---

7. Nous devons réserver notre jugement sur la prise de position de l'Eglise orthodoxe de Roumanie, exprimée dans la revue du patriarcat roumain *Ortodoxia*, II (1950), pp. 497-619, dont le contenu ne nous est pas connu.

8. On connaît les magnifiques pages de Dostoïevski (qui n'est pas un docteur de l'Eglise orthodoxe, mais qui a su parfois magnifiquement exprimer son âme) sur la prière pour les défunts, *Les Frères Karamazov, Histoire d'un moine russe*, le paragraphe : *De la prière, de l'amour et du contact avec d'autres mondes.*

cheurs sont délivrés de l'enfer par les prières de l'Eglise, surtout par le sacrifice de la messe ». A la question : « Que faut-il penser du feu du purgatoire? » elle répond : « L'Ecriture n'en parle pas et Origène a été condamné pour l'avoir soutenu. Après la mort, l'âme ne peut plus recevoir les sacrements : or une satisfaction personnelle par le feu du purgatoire équivaudrait à recevoir une partie de la pénitence ». Selon la *Confession,* le séjour des bienheureux est la main de Dieu, le paradis, le sein d'Abraham, le royaume des cieux, le ciel. Le séjour des réprouvés est l'enfer, où se trouve le diable, le feu éternel, les ténèbres. C'est le lieu de ceux qui meurent dans la colère de Dieu, sans espérance de salut. Mais ni les justes ni les damnés ne reçoivent leur parfaite récompense ou châtiment avant le jugement dernier, quand l'âme sera réunie au corps [9].

Cet enseignement contradictoire est une conséquence logique des prémisses admises par l'Eglise orthodoxe; d'un côté elle nie l'existence d'un lieu intermédiaire, d'un autre elle admet la valeur de la prière pour les défunts; cette prière ne saurait évidemment profiter aux bienheureux, elle est donc utile aux âmes qui sont en enfer, soit qu'elle diminue leurs peines, soit qu'elle les en délivre totalement. La possibilité de la délivrance de l'enfer est une idée ancienne qui vient peut-être de légendes latines : Jean Diacre rapporte dans la vie de saint Grégoire le Grand que l'âme de Trajan fut délivrée de l'enfer par les prières du saint pape. Ce trait fut des plus populaires dans la littérature pieuse de Byzance. Le patriarche Nicéphore Xanthopoulos l'inséra dans le synaxaire [10].

Pierre Moghila a bien senti la contradiction que les révisions de Mélèce Syrigos, théologien du patriarche oecuménique, avaient introduites dans la *Confession.* Il revint plusieurs fois sur cette question dans son *Trebnik* ou Euchologe (Kiev, 1646), où il distingue nettement trois états dans l'au-delà, les bienheureux, les damnés et les âmes du purgatoire; mais il évite ce nom et n'accepte pas pour elles la possibilité d'une satisfaction personnelle. A l'article de la profession de foi catholique sur le purgatoire [11], il en substitue un autre dont voici le passage caractéristique :

---

9. *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646),* par A. Malvy et M. Viller, Paris, 1927, 1re partie, questions 64-68, pp. 38-41. Nous avons résumé les questions.

10. Voir sur cette question M. Gordillo, *Compendium Theologiae Orientalis,* Rome, 1939, pp. 197-199. Dans *L'Adolescent,* de Dostoïevski, le starnik Makar demande à son fils de prier pour tous les défunts, même pour les suicidés. L'Adolescent objecte : « Mais à quoi lui servira ma prière, s'il est déjà condamné? » — « Et qu'en sais-tu, réponds Makar... La prière d'un homme encore vivant pour un condamné arrive vraiment à Dieu » (*L'Adolescent,* trad. P. Pascal, N.R.F., p. 359).

11. « Constanter teneo purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari ».

« Credo quoque et firmiter profiteor tres esse status animarum defunctorum; primum, sanctorum, in coelum euntium et cum Christo regnantium...; secundum, animarum defunctorum infidelium paganorum ac haereticorum et christianorum inhoneste in hac vita degentium et sine paenitentia defunctorum; quorum locum esse infernum et ignem aeternum...

» Tertius status animarum est orthodoxe-credentium christianorum, in paenitentia defunctorum, qui non satisfecerunt pro suis peccatis, quique detenti permanent, non aspicientes faciem Dei, donec Ecclesia sacrificio corporis et sanguinis Christi, precibus, ieiunio eleemosynis, aliisque bonis operibus pro eis satisfecerit, cum ipsi pro seipsis satisfacere non possint; satisfactionem vero Ecclesiae ipsis esse iuvamini ad liberationem e tali detentione et ad ascensum in coelos et ad visionem faciei Dei profiteor [12]. »

On voit toute la différence de cette doctrine avec celle de la *Confession orthodoxe* qui porte pourtant le nom de Moghila, et combien elle se rapproche de la doctrine catholique.

Plus près de nous, Serge Boulgakov a soutenu des thèses assez neuves, qui voudraient concilier l'Orthodoxie et le catholicisme, mais il céda en même temps à une tentation d'origénisme. A la différence des Orthodoxes qui admettent l'enfer et nient le purgatoire, le théoricien du sophianisme admet le purgatoire et rejette l'enfer, ou plutôt considère l'enfer comme un purgatoire :

« L'Eglise orthodoxe distingue deux états dans le monde d'outre-tombe; d'une part la béatitude du paradis; d'autre part des souffrances dont l'âme peut se libérer grâce aux prières de l'Eglise et grâce à un changement intérieur dans l'âme elle-même... L'Eglise orthodoxe ne connaît pas de purgatoire en tant qu'*endroit* ou état spécial... Cependant on ne peut nier la possibilité d'un *état* de purification (idée commune à l'Orthodoxie et au catholicisme). Du point de vue de la *religion pratique*, la distinction entre l'enfer et le purgatoire est imperceptible, car les destinées d'outre-tombe de chaque âme nous sont complètement inconnues. Ce qui importe au fond, ce n'est pas la distinction entre l'enfer et le purgatoire comme deux lieux différents où demeureraient les âmes; c'est plutôt leur distinction en tant qu'*états* différents, et c'est, par suite, la possibilité de se libérer des peines de l'enfer et de passer de l'état de réprobation à l'état de justification. En ce sens, on peut se demander, non pas s'il existe un purgatoire, mais bien plutôt s'il existe un « enfer définitif » [13].

Empressons-nous d'ajouter que ces hardiesses ne sont pas partagées par la conscience ecclésiale de l'Orthodoxie. Elles nous montrent du moins la grande liberté qui règne dans cette Eglise et combien les « erreurs » doctrinales reprochées à l'Eglise latine sont elles-mêmes diversement comprises au sein de l'Orthodoxie. Avec la *Confession*, le *Trebnik*, et Serge Boulgakov, nous avons trois théories diffé-

12. *Trebnik* (Euchologe) de Pierre Moghila, édité à Kiev en 1646, I^re^ partie, pp. 169-170. Ce grand ouvrage de plus de mille folios représente un compromis entre la liturgie orientale et la théologie occidentale. Il eut une grande influence en Russie. Nous traduisons le texte slavon en latin.

13. Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie* (collection *Les Religions)*, Paris, 1932, p. 255-256.

rentes. Cet exemple montre combien il est difficile de se faire une idée exacte des thèses orthodoxes.

III. L'IMMACULÉE-CONCEPTION

Si l'on doit parler de variétés à propos de l'eschatologie orthodoxe, c'est le terme de variation qui convient pour définir la position de l'Orthodoxie sur l'Immaculée-Conception. Sauf de rares exceptions, les théologiens orthodoxes sont aujourd'hui unanimes pour rejeter la croyance en l'Immaculée-Conception de la Mère de Dieu. Mais il n'en fut pas toujours ainsi. Le livre récent du P. Jugie apporte en foule des témoignages orthodoxes en faveur de la Conception immaculée de Marie [14]. Alors que, durant tout le moyen âge, l'Occident s'acheminait lentement vers la possession de cette vérité après d'interminables discussions d'école, l'Orient proclamait sans réticence le privilège de l'Immaculée. Il n'est pour s'en convaincre que de citer le témoignage de l'un des plus illustres parmi les théologiens byzantins, Georges Scholarios, qui fut à trois reprises patriarche de Constantinople († après 1472) :

« Ce que la conception virginale opéra dans celui qu'elle enfanta, la grâce divine le produisit en Marie, bien qu'elle ait été engendrée de la manière commune. Ainsi une pureté merveilleuse brille dans tous les deux. Mais dans le Fils, cette pureté est plus glorieuse, à cause de sa nature soustraite à toute occasion de souillure, tandis que dans la Mère elle n'existe que par grâce. Marie, en effet, avait une raison inhérente à sa nature de contracter la souillure. Mais future Mère du Très-Pur, elle dut être très pure dès le premier instant de sa conception. Dans la vie de cette Mère, on le devine, tout fut en harmonie avec une si bienheureuse pureté que, parmi les humains, elle a été la première et la dernière à recevoir [15]. »

Cette croyance est parfaite dans son expression et dans sa motivation. Elle est partagée par les grands adversaires des Latins, Grégoire Palamas et Nicolas Cabasilas. Dans cette quasi-unanimité, on relève cependant quelques voix discordantes : Isidore Glabas († vers 1397) pose à la critique un problème non encore résolu : il affirme aussi explicitement l'Immaculée-Conception dans l'ensemble de son œuvre qu'il la nie dans son homélie sur la Dormition (dont on ne connaît malheureusement qu'un seul manuscrit). Cette négation a été moins remarquée que celle de Nicéphore Xanthopoulos († vers 1335), premier auteur orthodoxe qui ait nié le privilège marial. Selon lui, l'Esprit Saint, au jour de l'Annonciation, est descendu sur Marie pour

14. Martin Jugie, A.A., *L'Immaculée-Conception dans l'Ecriture sainte et dans la tradition orientale* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis), Rome, 1952.
15. *Ibid.*, p. 303.

la purifier du péché originel « si quelque chose de cette souillure était demeuré en elle jusqu'à ce moment ».

Cette opinion peut être considérée comme le point de départ d'une croyance régressive ; Jean Nathanael reprit ce passage dans son ouvrage : *La divine Liturgie avec des explications empruntées à différents auteurs* (1574). Traduit en slavon sous le nom de *Skrijal* et approuvé par les Conciles de Moscou de 1656 et 1666 (les mêmes qui approuvèrent les *slougebniks* (missels) contenant des rubriques favorables à la Consécration), ce livre fit pénétrer la négation dans l'Eglise russe qui jusque-là professait explicitement l'Immaculée-Conception. Le vieux-croyant Nikita protesta énergiquement contre cette négation dans une supplique au tsar : « Grand empereur, écrit-il, d'après tous les témoignages, il est clair, même pour des enfants, que la Vierge tout-immaculée n'eut pas la tache originelle ».

Aux affirmations éclatantes de sa tradition, l'Eglise orthodoxe oppose aujourd'hui une négation à peu près générale ; celle-ci repose en partie sur les hésitations que nous venons de signaler, mais elle est inspirée aussi par l'esprit de polémique et d'opposition à la définition romaine de 1854. Il est possible que le centenaire de cette définition, fêté avec une solennelle allégresse par l'Eglise catholique, provoque certaines réactions dans les milieux orthodoxes. Déjà, la proclamation romaine de l'Assomption a occasionné un certain rebondissement de la querelle sur l'Immaculée-Conception. Tout en professant comme l'Eglise catholique l'assomption corporelle de Marie, les Orthodoxes n'entendent pas mettre ce privilège en relation avec le privilège de l'Immaculée-Conception. Ils se sont élevés avec force contre l'opinion de certains théologiens favorable à l'immortalité corporelle de Marie, comprise comme le couronnement de son immunité du péché originel.

En retrouvant sa tradition, l'Eglise orthodoxe reviendra à l'affirmation de l'Immaculée-Conception. Déjà le professeur Vladimir Iljine, de l'Institut de Théologie Saint-Denis (juridiction de Moscou), l'a déclaré : « La langue métaphysique, le style théologique, les formules liturgiques des Eglises occidentale et orientale sont ici très différents, mais ils disent au fond la même chose : la pureté intégrale, l'exemption totale du péché de la Mère de Dieu, en tant que nouvelle créature et cœur de l'Eglise... L'Eglise orientale peut être fière de ce qu'elle n'a pas appris cette doctrine à l'école de l'Eglise d'Occident [16] ». Cette conclusion rejoint celle du P. Jugie : « L'Eglise orientale a bien mérité de l'Immaculée [17] ».

16. Article paru en russe dans *Le Messager catholique russe* : *La très sainte Mère de Dieu, comme fondement de l'unité vivante de l'Eglise* (en russe), 1951, n° 4, pp. 15-20. Il en existe une traduction française, aux bureaux de la même Revue.

17. M. Jugie, *op. cit.*, p. 476.

Quoi qu'il en soit de l'évolution immédiate de cette question, nous sommes sûr que tout ce qui sera écrit du côté orthodoxe, s'il provient vraiment du cœur de l'Orthodoxie, sera inspiré par une vraie dévotion mariale. Ce n'est pas pour diminuer les mérites de Marie que les Orthodoxes nient le privilège de l'Immaculée-Conception. Ils ne voient pas, disent-ils, comment Marie, sans le péché, est encore de la commune race des hommes; ils ne voient pas où se place son véritable mérite. Mais ce sont là les questions que se pose l'homme terrestre. La foi dépasse les antinomies de la raison; aux yeux de la foi il apparaît tout à fait impossible que le mystère de l'incarnation et de la réformation ait comme instrument une créature qui fut, ne serait-ce qu'un seul instant, sous l'emprise du péché et de la malédiction. Nous savons qu'il est plus d'un cœur orthodoxe qui professe l'Immaculée-Conception de Marie parce que cette croyance lui apparaît comme une exigence de l'authentique piété mariale. Les privilèges de l'Immaculée ne sauraient être une cause de séparation entre l'Eglise catholique et l'Orient.

IV. L'ÉPICLÈSE

L'épiclèse désigne l'invocation à l'Esprit Saint qui, dans les liturgies orientales, suit les paroles de l'anamnèse (le rappel historique de la Cène) : « Nous vous offrons aussi cette adoration spirituelle et non sanglante, et nous vous invoquons, nous vous prions, nous vous supplions d'envoyer votre Esprit Saint sur nous et sur ces dons posés sur l'autel; et faites de ce pain le corps précieux de votre Christ et de ce qui est dans ce calice le sang précieux de votre Christ, les changeant par votre Saint-Esprit, afin qu'ils soient pour les communiants la purification de l'âme, la rémission des péchés, etc.[18] ». L'Eglise orthodoxe enseigne que ces paroles transforment les oblats et opèrent la présence réelle. Cette théorie est formulée pour la première fois dans les *Explications de la divine Liturgie*, de Nicolas Cabasilas († 1371). Au concile de Florence la question de l'épiclèse fut soulevée mais il n'y eut pas de définition. Bessarion, métropolite de Nicée, déclara solennellement au nom des Grecs qu'ils croyaient en la vertu consécratoire des paroles de l'institution, sur l'autorité de saint Jean Chrysostome, qui est le principal docteur qu'il faut écouter en cette matière. Le pape Eugène IV se montra satisfait de cette déclaration[19].

Aujourd'hui que, dans l'Eglise catholique aussi bien que dans l'Eglise orientale, la foi et la vie chrétienne se retrempent aux sources de

18. *Liturgie de Saint Jean Chrysostome.* Nous laissons de côté les rubriques qui se sont introduites à partir du XIII[e] siècle, d'après lesquelles le diacre dit : « Bénissez, Seigneur, le saint pain ». Après la bénédiction, il répond *Amen.* Les plus anciens manuscrits ne connaissent pas ces rubriques.

19. Voir S. Salaville, article *Epiclèse,* dans le *Dict. de Théol. cath.,* V, col. 198 et 258-259.

la liturgie, on peut prévoir que, dans les conversations entre Catholiques et Orthodoxes, la question de l'épiclèse reprendra de l'importance. Nous en avons un signe dans quelques travaux récents. Le P. Cyprien Kern, archimandrite, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, a publié en 1947 une étude d'ensemble sur l'Eucharistie [20]. Le problème de l'épiclèse y tient une grande place. L'auteur a formulé ses conclusions en huit points que nous reproduisons :

« 1. La prière de l'épiclèse est la plus ancienne prière de la messe. Elle constitue une partie inséparable du canon et découle de la tradition apostolique sur la messe.

2. L'antiquité chrétienne a connu la prière de l'épiclèse, non seulement en Orient mais encore en Occident, où elle fut la prière consécratoire, et cela même à Rome.

3. L'Occident a rejeté la prière de l'épiclèse du canon de la messe par un acte d'autorité du pape de Rome, sans considérer que l'Orient conserva l'épiclèse; cette différence des usages liturgiques n'a pas eu de conséquence sur la communion liturgique des deux moitiés du monde chrétien. A l'apparition de ces divergences, la communion ne fut pas rompue et la prière de l'épiclèse n'est devenue un chef d'accusation de l'Occident contre l'Orient que longtemps après la division des Eglises [21].

4. La prière de l'épiclèse a subi en Orient d'importantes variations textuelles qui n'ont pas touché à sa substance ni à son contenu essentiel.

5. Vers le XIV^e^-XV^e^ siècle, l'Eglise grecque a voulu accentuer la solennité de l'épiclèse; elle inséra dans sa liturgie le tropaire de Tierce [22]. Cette interpolation n'a pas été maintenue par l'Eglise grecque, mais elle subsiste toujours dans les Eglises slaves. Ce développement adventice rompt l'unité liturgique du canon (reproduit *ad sensum*).

6. L'épiclèse de la liturgie de saint Basile comporte un emprunt à la liturgie de saint Jean Chrysostome : « Transformant les dons par ton Esprit Saint ». L'interpolation ne subsiste que dans les textes slaves.

7. L'étude consciencieuse des textes des saints Pères de l'antiquité et des monuments liturgiques persuade l'historien que la recherche d'une formule consécratoire et du moment précis de la transformation des saints dons a toujours été étrangère à la conscience de l'Egli-

---

20. Archimandrite Cyprien Kern, *L'Eucharistie* (en russe), Y.M.C.A., Paris, 1947.

21. A partir des mots *sans considérer* etc., l'auteur utilise les caractères gras. Cette affirmation lui tient à cœur. Contrairement à ce que d'aucuns ont pensé, elle a une signification « unioniste ». L'épiclèse n'a pas été dans le passé une cause de séparation; elle ne doit pas l'être dans le présent.

22. En voici le commencement : « Seigneur, vous qui à la troisième heure avez envoyé votre Saint-Esprit aux apôtres, ne l'enlevez pas de nous, etc. ». L'étude consacrée par l'auteur à ce tropaire, pp. 277-284, est entièrement neuve.

se. Cette conception postérieure et scolastique était remplacée dans l'antiquité par la foi en la vertu consécratoire de tout le texte eucharistique du canon.

8. Dans cette perspective, la tradition liturgique de l'Orient, qui soutient la nécessité absolue de l'épiclèse, ne diminue pas pour autant l'importance des paroles de l'institution. Mais ces paroles, récitées dans nos liturgies dans le contexte du récit de la Cène, ont une signification historique. Elles reçoivent la force consécratoire par l'invocation de l'Esprit Saint, celle-ci n'étant pas séparée de tout le contexte de l'anaphore, comme « forme » du sacrement, dans le sens occidental du mot, comme d'ailleurs on l'a compris chez nous, sous l'influence de la théologie de Kiev, à l'époque du métropolite Pierre Moghila [23] ».

Le P. Schultze, professeur à l'Institut Oriental de Rome, a répliqué avec une certaine vigueur aux thèses du P. Kern [24]. Si l'épiclèse est d'origine apostolique, comment se fait-il que des anaphores très anciennes comme celles d'Hippolyte ne comportent pas de véritable épiclèse consécratoire? Peut-on vraiment parler d'une mesure d'autorité venant de Rome qui aurait eu pour but d'éliminer l'épiclèse? L'unification liturgique, qui s'est opérée en Occident durant la période carolingienne et qui eut pour conséquence la disparition des liturgies gallicane et visigothique, a dépendu autant des princes séculiers et des évêques que des pontifes romains. Enfin, la détermination de l'instant de la présence réelle ne fut jamais considérée comme une question vaine. Cette préoccupation se trouve déjà chez saint Ambroise et saint Jean Chrysostome.

Ce débat, dont on voit tout l'intérêt, restait une querelle entre deux spécialistes. Il faut savoir gré au P. Kern d'avoir repris la question dans un article écrit en français dans la revue *Irénikon* [25]. L'épiclèse, affirme-t-il, n'est pas une question purement historique. Elle est l'expression d'une théologie, de la pneumatologie orientale. La structure même de l'anaphore eucharistique reflète le mouvement de la vie trinitaire : l'anaphore est une prière d'action de grâces au Père par le Fils dans l'Esprit Saint. Les auteurs latins croient trouver chez les Pères grecs un double courant, l'un favorable aux paroles de l'institution, l'autre favorable à l'invocation de l'Esprit Saint. Une divergence de ce genre est impensable : unis dans la foi, Grégoire de Nysse et

23. Il faut entendre le terme *sous l'influence* dans le sens de *par réaction contre Pierre Moghila.* Celui-ci en effet parlait de matière et de forme à propos de l'eucharistie et plaçait la forme dans les paroles de la consécration. Les théologiens grecs empruntèrent le langage de Moghila, mais placèrent « la forme » dans la prière de l'épiclèse.

24. Bernhard Schultze, *Zum Problem der Epiklese, anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen,* dans *Orient. christ. period.,* XV (1948), pp. 368-404.

25. *En marge de l'Epiclèse,* dans *Irénikon,* XXIV (1951), pp. 166-194.

Jean Chrysostome que l'on estime favorables aux paroles de l'institution ne s'opposent pas à Basile et à Cyrille de Jérusalem, favorables à l'épiclèse.

Ces divergences apparentes chez les Pères montrent plutôt que la préoccupation du moment précis leur est tout à fait étrangère. L'épiclèse est vraiment universelle et primitive : si elle est plus développée en Orient, cela vient peut-être de ce que l'Orient, conformément à sa théologie trinitaire, affirme les personnes avant la nature, attribuant exclusivement à l'Esprit Saint la transformation des dons, opérée selon la théologie latine par la puissance de Dieu, ou plutôt par le ministre, prononçant les paroles de la consécration *in persona Christi*. L'auteur maintient donc fermement sa thèse : « Les paroles dominicales ne conservent pour nous leur pleine signification qu'après l'invocation du Paraclet. Avant l'épiclèse, elles ne sont pour nous que des paroles historiques et les espèces ne sont que des antétypes du corps et du sang. L'interprétation de ce terme par saint Jean Damascène, aussi bien que les explications de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Ephèse, auront toujours pour l'Eglise orientale leur valeur incontestable [26] ».

Il serait vain de nier la difficulté d'une conciliation entre cette doctrine sur l'épiclèse et la doctrine de l'Eglise catholique sur la vertu des paroles de la consécration. Selon les théologiens latins, l'enseignement catholique sur la forme de l'Eucharistie est au moins proche de foi. Cette doctrine exprime la foi de l'Eglise telle qu'elle se traduit au cours de la liturgie par le rite de l'élévation et de l'adoration du sacrement aussitôt après la prolation des paroles. Ce rite, sept fois séculaire et devenu très vite universel dans l'Eglise catholique, engage la foi et l'infaillibilité de l'Eglise. Le Magistère s'est toujours montré sévère contre toute opinion théologique au sujet de l'épiclèse, qui de loin ou de près pouvait porter préjudice à la vertu des paroles de la consécration. Les Orthodoxes répondent que le contenu de l'épiclèse engage non moins impérieusement leur foi. Car l'épiclèse n'est pas d'abord une question d'archéologie ou d'histoire ; elle est une forme vécue et agie de la foi. « La liturgie, dans la conscience ecclésiale et dans la pensée des saints Pères, a toujours été et demeure la vivante et vivifiante philosophie de l'Orthodoxie [27]. » Cette connexion nécessaire entre la foi et la liturgie est justement ce qui donne au problème de l'épiclèse un caractère particulièrement aigu. En nous plaçant précisément sur le terrain de la liturgie nous nous permettrons quelques considérations.

1. « Faites ceci en mémoire de moi ». Cet ordre du Seigneur porte sur les gestes et les paroles du Seigneur. En répétant ses paroles, les

---

26. Archim. C. Kern, *art. cit.*, p. 194.
27. Archim. C. Kern, *L'Eucharistie*, p. 238.

apôtres avaient conscience de faire ce que le Seigneur avait fait lui-même, transformer le pain en son corps et le vin en son sang. Saint Jean Chrysostome l'a compris ainsi quand il dit : « Cette parole transforme les oblats [28] ». La prière de l'épiclèse, par contre, suppose un certain développement de la théologie trinitaire. Les théologiens orthodoxes disent volontiers que la personne du Saint-Esprit est davantage mise en évidence dans l'Eglise orthodoxe. Cela apparaîtrait surtout dans l'ecclésiologie et dans la spiritualité orthodoxe. Nous craignons qu'inconsciemment le problème de l'épiclèse ne soit vu sous le même angle du ressentiment orthodoxe contre le *Filioque*. Mais de la sorte les théologiens orthodoxes se voient réduits à une aporie. L'épiclèse suppose un certain développement de la réflexion théologique sur la personne et la fonction sanctificatrice du Saint-Esprit. Les éléments de cette théologie se trouvent certes dans l'enseignement apostolique, mais leur formulation ne s'est réalisée qu'au cours de la deuxième moitié du IV^e^ siècle.

2. Les rubriques et les cérémonies de l'épiclèse, telles qu'elles se lisent dans les manuscrits à partir du XIV^e^ siècle et dans les Liturgies imprimées, prouvent incontestablement en faveur de l'épiclèse comme instant solennel auquel on attribue le changement des oblats. L'apparition des rubriques, du tropaire, des interventions du diacre, etc., sont dues à la querelle soulevée au milieu du XIV^e^ par les affirmations de Nicolas Cabasilas. Les anciens manuscrits ne comportent le plus souvent aucune rubrique ; ils prescrivent l'ecphonèse solennelle aux paroles de la consécration, auxquelles le peuple répond *Amen*. Cet *Amen* chanté par le peuple n'est-il pas un rite analogue à l'élévation et à l'adoration des éléments consacrés dans l'Eglise latine [29] ?

3. Il existe à l'intérieur même de l'Orthodoxie tout un courant favorable à la doctrine latine sur la forme du sacrement de l'Eucharistie. Ce courant qui s'appelle l'école de Kiev n'a pas bon renom auprès des théologiens orthodoxes contemporains. Florovski appelle tout bonnement l'école de Kiev un cryptocatholicisme. L'influence

---

28. Saint Jean Chrysostome, *Discours pour le Jeudi Saint, P.G.*, XLIX, c. 380.

29. On trouvera les principaux éléments pour l'étude des rubriques dans le travail fondamental de A. Dmitrievski, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les Bibliothèques de l'Orient orthodoxe*, tome II, *Les euchologes* (en russe), Kiev, 1901. Malheureusement cette étude ne tient pas compte des manuscrits conservés dans les bibliothèques de l'Occident et dont certains sont anciens. Signalons le manuscrit de *Paris. Fonds grec, 391* qui est du XI^e^ et peut-être même du X^e^ (il est écrit en-dessous des lignes ; les esprits sont anguleux ; les accents, en cas de diphtongue, sont placés sur la première voyelle). Les paroles de la consécration sont écrites en lettres d'or (mais ce n'est pas un cas unique). Le peuple répond *Amen*. L'unique rubrique du manuscrit concerne l'épiclèse : καὶ ἀνιστάμενος καὶ σφραγίζων τρίτον τὰ ἅγια δῶρα λέγει, qui se rencontre dans les plus anciens manuscrits (cfr *Sinait. 958*, du X^e^ s., Dmitrievskyi, p. 19). Le diacre dit *Amen*.

latine est évidente chez Pierre Moghila, mais il faut expliquer pourquoi ce défenseur de l'Orthodoxie a adopté les thèses de la théologie latine sur ce point alors qu'il a violemment rejeté les thèses catholiques sur d'autres points, la primauté romaine par exemple, et pourquoi les théories de l'école de Kiev eurent un tel succès, non seulement en Russie méridionale, mais encore à Moscou même, où les querelles sur la forme de l'eucharistie occupèrent toute la deuxième moitié du XVII[e] siècle, et où la théorie grecque ne triompha que par la violence. Il nous semble impossible de considérer l'école de Kiev, dont l'influence s'étend sur plus d'un siècle (1625-1725) et s'exerce sur une grande partie de l'Orthodoxie, comme un épiphénomène de la théologie orthodoxe, et de la condamner sans plus comme un cryptocatholicisme. Moghila et ceux qui le suivent ont emprunté ce point aux latins parce qu'ils pensaient que cette théologie était conforme à la tradition orthodoxe [30]. Le vieux-croyant Théodore dira dans son lointain exil de Poustozersk : « Je crois et je confesse avec tous les docteurs de l'Eglise que les oblats du pain et du vin sont transformés au corps et au sang du Christ uniquement par les paroles du Christ prononcées par lui au soir de la Cène : Prenez et mangez : ceci est mon corps, etc. [31] ».

4. Nous ne nions pas pour autant l'existence d'un fort courant dans la théologie orthodoxe favorable à l'épiclèse. Ces faits montrent clairement la nécessité d'un magistère dans l'Eglise, qui, en vertu de son pouvoir suprême et par l'assistance de l'Esprit Saint, clarifie la tradition. Aucun des sept conciles oecuméniques reconnus par les Orthodoxes n'a traité de l'épiclèse. Un fidèle orthodoxe reste donc libre, même du point de vue de son Eglise, de croire à la vertu des paroles de l'institution et le théologien orthodoxe pourra faire sienne cette règle d'or énoncée par Jacques Goar, l'illustre liturgiste dominicain, parfait connaisseur des liturgies orientales : « Obscuriores nimirum a clarioribus exponendos et paucos cum pluribus consociandos ; vel maiorum et doctorum et longe plurium auctoritatem sequendam : Il faut expliquer les auteurs obscurs par les auteurs plus clairs, confronter le petit nombre avec le grand nombre et suivre l'autorité

30. Voici, à titre d'exemple, les rubriques du missel de Pierre Moghila, édition de 1639, concernant la consécration : « Le prêtre incline la tête, se recueille avec humilité en parfaite attention pour transformer le saint pain au corps du Christ crucifié, notre Dieu. Il dirige à cet acte toute son intention, élève sa main droite comme pour bénir et dispose les doigts comme pour la bénédiction, et bénissant le pain, il élève la voix et dit : Prenez, mangez, etc. Le ministre dit *Amen*... Le prêtre s'incline profondément et adore le divin corps du Christ, etc. » Des rubriques analogues se trouvent dans le *Slougebnik* de Moscou 1647, que nous avons sous les yeux ; contrairement à ce qu'affirme Gr. Mirkovitch, *L'instant de la transsubstantiation des saints dons* (en russe), Vilna, 1886, p. 61, note 1.

31. Soubbotine, *Matériaux pour l'histoire du Raskol*, tomes I-IX, Moscou, 1874-1890 (en russe), t. VI, p. 128.

ou des plus vénérables et des plus sages ou celle qui a de loin le plus de représentants [32] ».

V. LE « FILIOQUE »

Historiquement, le *Filioque* constitue la principale divergence entre les deux Eglises. A l'époque moderne, la question fut de nouveau examinée aux Conférences de Bonn (1874 et 1875) entre Orthodoxes et Vieux-Catholiques, et aux Conférences de Moscou (1912) entre théologiens anglicans et théologiens orthodoxes. Un double courant se manifesta chez les Orthodoxes : les uns maintinrent que la procession de l'Esprit *a solo Patre* était un dogme de l'Orthodoxie et que le *Filioque* était une hérésie ; les autres affirmèrent que la procession *a Patre* était un dogme admis par les Latins aussi bien que par les Orthodoxes ; la procession *a Filio* était une opinion théologique qu'un orthodoxe pouvait librement professer. Aux réunions de Pétrograd en 1912, le théologien russe Brilliantov déclara que l'enseignement exposé par les théologiens anglicans sur le *Filioque* était conforme à l'enseignement de l'Eglise orthodoxe. Mgr Euloge, archevêque de Kholm (il sera plus tard métropolite des Eglises russes en Europe occidentale), répondit à Brilliantov : « Je vous autorise à déclarer dans votre exposé de ce soir que nous avons eu une réunion aujourd'hui ; bien que nous ayons constaté une différence dans la manière de formuler l'enseignement concernant la procession du Saint-Esprit en Orient et en Occident, après des éclaircissements, nous sommes arrivés à la conclusion qu'en substance les deux enseignements sont identiques [33] ».

On retrouve ces deux tendances parmi les théologiens contemporains. Serge Boulgakov ne croit pas que le *Filioque* constitue une divergence sérieuse entre l'Orthodoxie et les Confessions occidentales. Il reconnaît que les Pères et les Conciles enseignent que l'Esprit procède du Père par le Fils [34]. Mais d'autres théologiens se montrent

32. Jacques Goar, *Euchologe*, éd. pr., Paris, 1647, p. 140 B.

33. Faits relatés par M. Gavriloff, *Au sujet du « Filioque »*, dans *Messager Catholique russe*, 1951, n° 4, p. 31 ; l'auteur a traduit son article en français et le tient à la disposition de ceux qui s'intéressent à cette question (M. A. Gavriloff, 59, av. Victor Hugo, Boulogne-Billancourt, Seine). Nous avons cherché vainement dans les Mémoires du Métropolite Euloge (*Le Chemin de ma vie*, Paris, 1947, en russe) une trace ou une mention de cette Conférence présidée par lui.

34. S. Boulgakov, *Le Paraclet* (en russe), p. 113. Voici la thèse de l'auteur, telle qu'il la formule dans son précis de la dogmatique orthodoxe, *L'Orthodoxie* (Paris, 1932, p. 145) : « Selon la littérature patristique, l'Esprit Saint procède par (διά) le Fils et repose sur lui ; telle est l'expression de leur lien quant à l'origine. En Occident, cette corrélation, qui n'a jamais été claire dans l'Eglise, a été comprise comme une participation du Fils à la procession du Saint-Esprit. De là les discussions théologiques sur le *Filioque* : causées par une différence d'opinions théologiques, la querelle se transforme ensuite en

plus réservés. Vladimir Losski a récemment exposé la mystique de l'Eglise orientale comme un reflet de la « théologie » orientale, selon laquelle le Fils n'a aucune part à la spiration de l'Esprit Saint. La théologie latine du *Filioque* rompt, selon lui, la parfaite égalité du Saint-Esprit avec le Fils. Cette rupture de l'équilibre dans la Trinité a comme conséquence naturelle de graves erreurs dans l'ecclésiologie et dans la vie spirituelle. Celle-ci serait avant tout christocentrique en Occident, pneumatocentrique en Orient [35]. L'Eglise catholique aurait laissé dans l'ombre le rôle du Saint-Esprit, âme et lumière de l'Eglise [36]. Le P. Dumont a eu le mérite de mettre la question du *Filioque* au programme des rencontres entre théologiens catholiques et théologiens orthodoxes [37]. Les discussions firent apparaître deux traditions divergentes dont la conciliation parut difficile.

Quelle sera, dans ces conditions, l'attitude du théologien catholique dans les conversations avec les orthodoxes? Par-dessus deux tradi-

---

désaccord dogmatique, parce que d'un *theologoumenon* occidental, on avait fait un dogme indestructible. L'expérience de la conférence de Bonn, entre Orthodoxes et Vieux-Catholiques, a montré qu'il est cependant possible d'aboutir à une compréhension théologique mutuelle sur ce point ».

35. Ces thèses sont exprimées d'une manière diffuse dans tout l'ouvrage, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944. Le P. I. Hausherr a vivement critiqué la méthode de l'auteur qui consiste à opposer spiritualité d'Orient et spiritualité d'Occident : « Pour brosser le tableau de la spiritualité « orientale » par exemple, la meilleure méthode consistera à procéder par perpétuelle opposition à « l'occidentale » puisque sur un point du dogme, la procession du Saint-Esprit, il y a de fait une opposition, et qui commande tout » (I. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XXIII (1947), pp. 3-37; cit. p. 34).

36. Ce point de vue est exprimé avec beaucoup d'outrance systématique par le hiéromoine Sophrone dans un article du *Messager de l'exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, revue bilingue que fait paraître à Paris le groupe russe de la juridiction de Moscou : *L'Unité de l'Eglise, image de la sainte Trinité. La triadologie orthodoxe comme principe de l'ecclésiologie*; en russe, n° 2-3 (1950), pp. 8-33; traduction française, n° 5 (1951), pp. 33-61. « Le subordinationisme triadologique (qui selon l'auteur résulterait du *Filioque*), transposé dans la structure de l'Eglise, prend les formes du papisme qui reflète l'une ou l'autre forme de cette fausse doctrine. Ainsi en ecclésiologie le papisme romain correspond à l'aspect ontologique du subordinationisme d'Arius, car il donne à l'évêque de Rome une place qui le sépare du reste du corps de l'Eglise, l'élevant à une hauteur qui ne le fait pas simplement le plus grand, mais d'une AUTRE NATURE (ἑτεροούσιον)... Plus tard sa conception dogmatique a été influencée par la théologie du « filioque », qui l'amène à une forme spécifique de christocentrisme. Ensuite apparaît une rupture entre Dieu et le monde : le Christ devient transcendant au monde, et l'évêque de Rome prend sa place dans l'Eglise terrestre; le Saint-Esprit, en fait, perd son égalité absolue hypostatique avec le Père et le Fils, ne devenant qu'une force du Christ, confiée au pouvoir et au jugement de l'évêque de Rome » (p. 46).

37. Les exposés et les échanges de vue qui suivirent chaque exposé sont publiés dans la revue *Russie et Chrétienté*, 1950, n° 1-2, pp. 125-244. Signalons aussi les conférences tenues à Oxford (3-5 oct. 1947) entre catholiques, orthodoxes et anglicans sur la question du Saint-Esprit et qui furent publiées dans la revue catholique « Eastern Church Quarterly », 1948, vol. VII, 2 (Supplem. issue : « Concerning the Holy Spirit »).

tions qui paraissent aujourd'hui discordantes, il faut remonter à l'Ecriture. Les théologiens orthodoxes pensent trouver dans l'Ecriture un argument irréfutable en faveur de la procession *a Patre*, à l'exclusion de toute participation du Fils dans la spiration active du Saint-Esprit, dans le texte de Jean, XV, 26 : « L'Esprit de vérité qui procède du Père ». Or, à le bien considérer, ce texte n'enseigne pas la procession éternelle de l'Esprit *a Patre*. En effet la préposition ἐκ marque seule l'origine. Or dans le texte il y a παρά, qui exprime habituellement les relations entre deux personnes déjà existantes. Quand les Pères grecs citent ce texte, ils substituent d'ordinaire la préposition ἐκ à παρά. En latin cette nuance n'est pas sentie; les Pères latins ont toujours compris ce texte dans le sens de la procession éternelle *a Patre*. Le présent de l'action verbale n'exprime pas l'action éternelle de la procession, mais il est un futur atténué. Le Fils envoie l'Esprit Saint de la part du Père et l'Esprit partira d'auprès du Père, tel est le sens qu'il faut donner à la répétition de παρά et non pas l'entendre la première fois de la mission temporelle par le Fils et ensuite de la procession éternelle du Père. Certains exégètes catholiques comme Rupert de Deutz, Erasme et presque tous les non-catholiques entendent le passage dans le sens de la mission temporelle.

Cette exégèse est efficace contre Photius et les modernes qui le suivent : 1°. Elle ruine le préjugé grec qui prétend qu'il n'y a aucun lien entre la mission temporelle et la procession éternelle. 2°. Il ne reste alors dans l'Ecriture aucun texte où la procession éternelle du Saint-Esprit soit enseignée sans relation au Fils. Au contraire les passages qui établissent une relation de mission de l'Esprit par le Fils ou d'appartenance de l'Esprit au Fils sont nombreux. Les Orthodoxes refusent d'admettre l'axiome de la théologie scolastique qui affirme que la mission temporelle suppose la procession éternelle. Cette relation entre procession et mission se trouve cependant clairement insinuée par l'Evangile et le P. Dubarle a bien mis en relief cet argument dans un épilogue ajouté aux Conversations du Centre d'Etudes *Istina* [38]. Etudiant les relations du Père et du Fils, l'auteur constate que la génération éternelle du Fils par le Père est sans cesse mise en relation avec sa mission temporelle dans le monde; nous apprenons de là qu'il n'y a d'autre voie pour accéder au mystère des relations éternelles entre les personnes divines que l'analogie des missions temporelles faites aux créatures.

Il faut montrer en deuxième lieu que les traditions sont moins contradictoires que complémentaires. Le Concile de Florence a déclaré que la formule grecque : L'Esprit procède du Père par le Fils, et la formule latine : L'Esprit procède du Père et du Fils, étaient reçues

38. A.-M. Dubarle, *Les fondements bibliques du Filioque*, dans *Russie et Chrétienté*, 1950, pp. 229-244.

toutes les deux par l'Eglise [39]. Chacune a ses avantages et ses inconvénients.

La formule grecque indique clairement que le Père est le principe primordial du Saint-Esprit, comme étant la source de la divinité ; la préposition ἐκ marque bien ce caractère. Cette formule indique que le Fils n'a pas par lui-même la vertu spirative par laquelle avec le Père il produit l'Esprit Saint, car cette vertu n'est pas dans le Fils comme dans le Père ; elle est dans le Père originellement, dans le Fils à l'état reçu. Mais parce que le Père ne l'a pas sans le Fils et qu'il l'a à cause de la génération du Fils, le mot διά désigne parfaitement la manière dont le Père et le Fils possèdent cette vertu spirative. La formule insinue enfin que le Père et le Fils sont un unique principe parce qu'elle représente la vie divine *ad intra* comme une ligne droite. Elle comporte certains inconvénients : elle pourrait suggérer à l'esprit l'hérésie macédonienne selon laquelle le Père aurait créé l'Esprit Saint par l'intermédiaire du Fils. Elle peut donner à penser que le Saint-Esprit procède uniquement du Fils comme de son principe immédiat, ou encore que le Père est seul principe actif du Saint-Esprit, le Fils n'étant qu'un simple instrument ou un canal.

La formule latine a l'avantage de montrer que le Fils n'est pas inférieur au Père dans la spiration du Saint-Esprit, que l'Esprit ne procède pas moins du Fils que du Père. L'inconvénient majeur de la formule est qu'elle semble affirmer deux principes distincts, et c'est parce que les Grecs ont toujours entendu la formule latine en ce sens qu'ils se sont refusés à l'admettre, malgré les explications et les dénégations des Latins. Elle ne montre pas non plus que la vertu spirative est dans le Fils par le Père.

En conclusion, on voit que chaque formule sert à compléter l'autre. Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, mais aussi immédiatement du Père que du Fils et non moins du Fils que du Père. Ou bien, selon les Latins, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais comme d'un seul principe, du Père originellement, et du Fils par une vertu qu'il a reçue du Père.

L'Eglise orthodoxe ne veut pas reconnaître l'équivalence des deux formules. Quelques théologiens soutiennent encore le point de vue de Photius enseignant la procession *a solo Patre* (qui est une hérésie) ; la plupart cependant admettent un certain rôle du Fils dans la procession de l'Esprit Saint. C'est à déterminer ce rôle que doivent tendre

---

39. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n° 691 : « [...] id quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse, secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. »

les recherches entreprises sur la question du *Filioque* [40]. Les théologiens orthodoxes se convaincront peut-être un jour que rien, dans leur tradition avant Photius, ne s'oppose à la doctrine du *Filioque*. Et si la doctrine du *Filioque* est légitime, son addition au symbole par l'Eglise latine n'est plus qu'une question de discipline ou de liturgie. Ce n'est pas une addition hétérogène ou une altération de la doctrine qui tomberait sous l'anathème du concile de Chalcédoine [41]. Il ne sera pas inutile de rappeler la défense du *Filioque* présentée par Vladimir Soloviev dans ses *Neuf questions posées à l'Eglise orthodoxe* (1886).

1. Les canons des Conciles oecuméniques prescrivant que la foi de Nicée soit conservée intacte regardent-ils le sens ou la lettre du symbole de Nicée-Constantinople?

2. Le mot *Filioque,* ajouté au texte primitif du Concile de Nicée-Constantinople, contient-il inévitablement une hérésie; et, dans l'affirmative, quel est le Concile qui a condamné cette hérésie?

3. Si la dite addition, qui est apparue dans les Eglises d'Occident au VI^e^ siècle et qui fut connue en Orient vers le milieu du VII^e^ siècle, contient une hérésie, comment se fait-il que les deux derniers Conciles oecuméniques, le sixième en 680 et le septième en 787, n'ont pas condamné cette hérésie et n'ont pas anathématisé ceux qui l'avaient acceptée, mais au contraire sont demeurés en communion ecclésiastique avec eux?

4. S'il est impossible d'affirmer avec certitude que cette addition (le mot *Filioque*) est une hérésie, n'est-il pas libre à tout orthodoxe de suivre à ce sujet le sentiment de saint Maxime le Confesseur qui, dans sa lettre au prêtre Marin, justifie la dite addition et lui donne un sens orthodoxe?

5. Quelles sont en outre du *Filioque* les autres doctrines hérétiques de l'Eglise romaine, et dans quels conciles oecuméniques ont-elles été anathématisées?

6. Dans le cas où il faudrait reconnaître que l'Eglise romaine n'est pas coupable d'hérésie mais de schisme; comme le schisme, d'après l'exacte définition des saints Pères, a lieu lorsqu'une partie de l'Eglise, ecclésiastiques et séculiers, pour quelque question de rite ou de discipline, se sépare de l'autorité ecclésiastique légitime, on demande de quelle autorité ecclésiastique légitime s'est séparée l'Eglise romaine?

7. Si l'Eglise romaine n'est pas coupable d'hérésie, et si elle ne peut être en état de schisme, n'ayant point au-dessus d'elle d'autorité dont elle ait pu se séparer, ne faut-il pas reconnaître que cette Eglise fait partie intégrante de l'unique Eglise catholique du Christ, et qu'ainsi la séparation des Eglises n'a aucun motif vraiment religieux et ecclésiastique et n'est qu'une œuvre de la politique humaine?

8. Si notre séparation de l'Eglise romaine ne s'appuie sur aucun principe vraiment admissible, nous tous chrétiens orthodoxes, tenant plus compte des choses divines que des choses humaines, ne devrions-nous pas travailler efficacement à rétablir l'unité des Eglises entre Orientaux et Occidentaux, et cela pour le bien de toute l'Eglise?

---

40. Dans une Mystagogie inédite sur le baptême, de Proclus, nous trouvons cette belle formule : « Je connais aussi l'Esprit Saint, qui procède du Père d'une manière ineffable et qui est annoncé de la part du Fils d'une manière unique, Οἶδα καὶ Πνεῦμα ἅγιον, τὸ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἀρρήτως ἐκπορευόμενον. Οἶδα Πνεῦμα τὸ μοναδικῶς παρὰ τοῦ σωτῆρος καταγγελόμενον (*Sinait.* gr. 491, 8^e^-9^e^ s., f. 137, texte à paraître).

41. Denzinger, n° 125 (Ephèse) et Mansi, t. VII, col. 11 (Chalcédoine).

9. Si le rétablissement de la communion ecclésiastique est pour nous un devoir, devons-nous retarder l'accomplissement de ce devoir sous prétexte des péchés et des imperfections des autres [42] ?

On voit la force et la faiblesse de l'argumentation. Comme, aux yeux des Orthodoxes, seuls les sept conciles oecuméniques sont la règle de foi, aucun orthodoxe n'a le droit d'appeler le *Filioque* une hérésie. Là réside la force de l'argument. La sixième question suppose admise la question de la primauté romaine, que les Orthodoxes rejettent unanimement. L'argumentation est ici viciée par une pétition de principe. Du moins Soloviev a-t-il placé le problème des divergences doctrinales sur son véritable terrain, qui est la notion d'Eglise.

VI. ECCLÉSIOLOGIE, PRIMAUTÉ ET INFAILLIBILITÉ PONTIFICALES

De l'avis des théologiens qui s'occupent des questions orientales, le problème de la constitution de l'Eglise est fondamental et commande tous les autres. En ce domaine, les Orthodoxes sont unanimes pour rejeter l'enseignement romain. Ils rejettent la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Eglise universelle et son infaillibilité. Les plus conciliants parmi les théologiens le considèrent comme le premier patriarche de l'Eglise universelle mais cette primauté est purement honorifique. Elle confère néanmoins certains pouvoirs aux évêques de Rome, comme le droit de présider les Conciles, de proclamer les définitions des Conciles, de représenter d'une manière symbolique l'unité de l'Eglise, qui naturellement tend à prendre forme dans une personne [43]. Le pape a perdu ces privilèges au moment du schisme, mais ils lui seraient restitués dans le cas où l'Eglise romaine s'unirait à l'Orthodoxie [44].

A l'Eglise monarchique gouvernée par l'évêque de Rome, qui jouit du charisme de l'infaillibilité attaché à la charge de pasteur suprême, les Orthodoxes opposent une Eglise qui ne connaît aucun chef suprême sur terre. L'Orthodoxie est une non pas par les cadres extérieurs mais par sa vie intérieure, par le Christ qui en est la tête unique, par le Saint-Esprit qui en est l'âme, la lumière, la vie. Elle est une dans la multiplicité des Eglises locales par la communion d'amour, de prière et de foi. Nous ne pouvons songer ici à donner toutes les définitions de l'Eglise proposées par les théologiens orthodoxes. L'ecclésiologie est à l'ordre du jour depuis presque un siècle. Il faut rappeler du moins les notions essentielles de l'ecclésiologie de A. S. Khomiakov (1804-1860) qui sont à l'origine de la théologie contemporaine.

---

42. Traduction Eugène Tavernier, dans *La Quinzaine,* du 15 novembre 1900, p. 8-9.
43. Voir S. Boulgakov, *L'Orthodoxie* (Paris, 1932), pp. 128-132.
44. Au Congrès de la théologie orthodoxe d'Athènes, en 1936, plusieurs théologiens ont soutenu ces principes.

Avant Khomiakov, l'Orthodoxie vivait d'un enseignement traditionnel sur l'Eglise : les évêques sont tous égaux de droit divin ; les Conciles oecuméniques définissent la foi ; ils règlent les préséances entre les diverses Eglises locales. En vertu du 28e canon de Chalcédoine, l'évêque de Constantinople est le premier évêque après celui de l'ancienne Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome (on sait que ce 28e canon ne fut jamais approuvé par Rome). L'Orthodoxie a vécu pendant dix siècles de ces vérités reçues. Au milieu du siècle dernier Khomiakov a construit une théorie nouvelle et hardie sur la constitution de l'Eglise. Il définit d'abord l'Orthodoxie par rapport au Catholicisme et au Protestantisme en recourant au schème hégélien de thèse, antithèse, synthèse. Le Catholicisme est unité sans liberté (thèse) ; le Protestantisme, liberté sans unité (antithèse) ; l'Orthodoxie est unité et liberté dans l'amour (synthèse). En elle-même, l'Orthodoxie n'est pas simplement une doctrine, un système ou une institution, elle est un organisme vivant, l'organisme de la vérité et de l'amour, ou plus exactement la vérité et l'amour comme organisme.

Or l'amour ne connaît pas de contrainte ; l'amour est une voie de connaissance meilleure et plus sûre que la science. Les vérités de la foi ne peuvent pas être imposées aux chrétiens par un organisme extérieur, comme sont nécessairement les Conciles oecuméniques. Dans l'Eglise, l'infaillibilité n'appartient pas aux conciles, elle est le fait de la conscience ecclésiale et le privilège de l'ensemble du peuple croyant. Tout chrétien qui par l'amour communie à l'Eglise jouit dans cette communion universelle de l'infaillibilité donnée à l'Eglise, comme universelle. Les Conciles ne sont infaillibles que si les définitions sont acceptées par le peuple chrétien.

Ces théories, d'abord combattues par le Pouvoir et la Hiérarchie, déterminèrent dans l'Orthodoxie la naissance d'un puissant courant moderniste qui dure jusqu'à nos jours. Au Congrès de la Théologie orthodoxe qui s'est tenu à Athènes en 1936, partisans du Concile infaillible et tenants de l'infaillibilité du peuple chrétien s'affrontèrent vivement. Il y a comme une crise latente dans l'Orthodoxie [45]. Mais déjà il semble que les théories traditionnelles sur l'autorité exclusive du Concile trouvent un regain de faveur. La grande Eglise russe a surmonté sa crise intérieure [46] et affirme hautement en paro-

45. On lira avec profit les articles du P. Dejaifve, *Sobornost ou Papauté. La notion d'Eglise dans l'Orthodoxie contemporaine, N.R.Th.*, 1952, pp. 355-371. Cet article a été remarqué par les milieux orthodoxes. L'archiprêtre Vladimir Rodzianko y a répondu dans le *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 16 [1953], *L'Eglise ou le Pape*, pp. 207-222. Cette réponse n'apporte rien de neuf. L'auteur définit la notion de Sobornost, critique l'infaillibilité pontificale comme une entrave à l'action de l'Esprit Saint, qui souffle où il veut.

46. Nous parlons du point de vue canonique. Le patriarche de Moscou est en communion avec tous les patriarches d'Orient. Assisté de l'un des plus éminents canonistes orthodoxes, S. Troitski, le patriarche de Moscou agit toujours « con-

les et en actes les droits exclusifs de la hiérarchie dans l'enseignement et le gouvernement de l'Eglise. Constantinople réagit dans le même sens et il est pour le moins piquant de voir le Patriarche de Constantinople et celui de Moscou se reprocher mutuellement des visées « papistes » et des prétentions au gouvernement universel de l'Eglise.

Nombreux sont les différends qui opposent aujourd'hui les Eglises de l'Orthodoxie ; nombreuses les questions théologiques, canoniques, que l'Eglise orthodoxe laisse depuis des siècles sans réponse. Et l'on se reprend à songer au futur concile. Le 25 septembre 1952, le patriarche oecuménique Athénagore proposa aux patriarches orientaux la convocation d'une Conférence préconciliaire. Ce projet est mort-né : Moscou a répondu à Constantinople par une liste de griefs qui équivaut à une fin de non-recevoir.

Les faits démontrent — et les théologiens orthodoxes le reconnaissent — que la convocation d'un Concile oecuménique est actuellement impossible. Cette impossibilité dure depuis neuf siècles. Nous assistons à ce fait surprenant d'une Eglise privée de ce qui, selon son propre enseignement, en fait l'élément formel, le Concile oecuménique. Pour nous cette impossibilité s'explique non pas par des raisons historiques ou des difficultés politiques. Elle a des causes ontologiques. Il ne peut y avoir d'autre fondement dans l'Eglise que celui que le Christ a lui-même posé, lorsqu'il a dit à Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise ». Il ne peut y avoir de Concile oecuménique en dehors de Pierre.

C'est parce qu'il n'a pas voulu reconnaître la primauté du successeur de Pierre que Michel Cérulaire a provoqué le schisme de 1054. La cause qui a donné naissance au schisme le fait durer encore aujourd'hui. Il y aura schisme et séparation aussi longtemps que sera méconnue cette primauté. Nous sentons que cette proposition est dure et nous savons qu'elle est de nature à peiner nos frères séparés. Mais elle découle de la foi que nous avons en l'Eglise du Christ, fondée sur Pierre.

Malheureusement, l'idée de la papauté a été obscurcie, travestie au cours des siècles par des polémiques, des attaques mutuelles. Ceux qui lisent la littérature polémique grecque ou russe savent la somme de préjugés et d'absurdes légendes que contiennent les vieux manuscrits et les anciens livres. Ce ressentiment orthodoxe contre la papauté a trouvé son expression géniale dans *La Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoïevski. Si un esprit comme Dostoïevski n'est pas arrivé à se libérer de ces préjugés, il ne faut pas s'étonner de la persistance dans l'Orthodoxie d'une animosité contre ce qu'elle croit être

---

formément aux canons de l'ancienne Eglise », tout en cherchant à ravir à Constantinople la primauté effective dans l'Eglise.

les prétentions romaines. Les obstacles qui s'opposent à un rapprochement apparaissent insurmontables à l'heure présente. La connaissance et l'amour mutuels sont la voie naturelle qui fera disparaître les préjugés et les idées fausses. Tel propos d'un orthodoxe nous en donne l'assurance :

« Il serait injuste, écrit Svetlov, de reprocher aux Orthodoxes leur refus de reconnaître la papauté, parce que ce faisant ils sont guidés par le sentiment très honorable de ne pas perdre, — ce qui leur semblerait, l'unique tête qui est le Christ. Mais lorsque l'évêque de Rome, du haut de son antique chaire apostolique, qui indubitablement est la chaire suprême, proclame un enseignement vraiment orthodoxe sur l'Eglise comme corps du Christ et sur le Christ comme son chef unique; lorsqu'il s'efforce de nous convaincre qu'il ne veut en aucune manière se substituer au rôle et au pouvoir de Notre-Seigneur, alors il convient une fois de plus de se demander s'il est possible de rester plus longtemps fixés dans la séparation, dès lors que nous confessons la seule et même antique foi orthodoxe sur l'Eglise [47]. »

L'étude de l'histoire ecclésiastique avant le schisme est, elle aussi, une voie qui peut acheminer à l'union, car cette histoire est pleine de témoignages illustres de Pères de l'Orient en faveur de la primauté romaine. C'est par cette voie que Soloviev s'est persuadé de la vérité des prérogatives romaines. Nous nous plaisons à reproduire ici son admirable profession de foi :

« Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anti-canonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc. — à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : ' Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux ' [48]. »

Ces trois textes cités fondent la primauté de Pierre dans l'Ecriture. Les glorieux témoignages des Pères grecs constituent la preuve de tradition. Ils montrent que les prérogatives de Pierre sont léguées à son successeur qui est l'évêque de Rome. Cette primauté revêt ainsi le caractère d'une vérité absolument incontestée dans l'ancienne tradition. Puissent ces voies traditionnelles être retrouvées par l'Eglise d'Orient pour que nous marchions de nouveau ensemble, et sans attendre la fin des temps, sous la conduite d'un même pasteur, dans l'unique bergerie du Christ.

Paris. A. WENGER, A.A.

---

47. A. Svetlov, *L'encyclique du Pape Pie XII « Mystici Corporis » selon un chrétien orthodoxe* (en russe), dans le *Messager catholique russe,* 1951, n° 3, p. 12.

48. Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle,* 2e éd., Paris, 1906, p. LXVI.

L'Union est-elle possible ?

La division qui, depuis de nombreux siècles, oppose chrétiens d'Orient et d'Occident pose un problème particulièrement délicat au prêtre catholique que le ministère pastoral met en contact avec des Orientaux non catholiques. Quelle attitude prendra-t-il à leur égard?

Le problème est simple lorsqu'il s'agit d'âmes isolées qui acquièrent la conviction que seule l'Eglise conduite par le successeur de Pierre est l'Eglise qu'a voulue le Christ. Il est clair que, dans ce cas, la mission du prêtre est d'aider ces âmes à accomplir la volonté intégrale du Sauveur. Mais il s'agit là, à l'heure actuelle, de cas exceptionnels. Il reste la masse, cette masse des chrétiens d'Orient qui mènent une vie religieuse parfois très intense dans les cadres de leur communauté séparée mais ne s'émeuvent nullement de la division des chrétiens ou proclament qu'elles ne peuvent voir clair dans l'imbroglio des questions historiques et théologiques mises en cause. Si tout espoir de réconcilier les hiérarchies de ces communautés avec l'Eglise romaine doit être abandonné, le devoir du pasteur catholique n'est-il pas de rechercher ces brebis arrêtées en cours de route et de les conduire à l'unique bercail en prenant pour lui le conseil de Paul à Timothée : « Proclame la Parole, insiste à temps et à contretemps, reprends, menace, exhorte...», même si des passages individuels à l'Eglise catholique doivent provoquer une animosité croissante dans les communautés séparées? Si, par contre, tout espoir n'est pas perdu de voir, sinon toutes les communautés orientales séparées, du moins telle ou telle d'entre elles rentrer en corps avec nous dans l'unité catholique, n'y a-t-il pas lieu d'être beaucoup plus circonspect dans le travail apostolique et de viser en premier lieu à ne pas retarder cette heure par un zèle intempestif?

Certes le problème est délicat et, pour y répondre d'une manière adéquate, il faudrait pouvoir prévoir l'avenir en pénétrant dans l'intimité des âmes et dans le mystère de cette foi que le Seigneur seul peut engendrer chez autrui. L'Eglise catholique est objet de foi; elle l'est pour une collectivité comme pour les individus. Comment prévoir à coup sûr ce que fera un ensemble de volontés libres? Il ne semble pas interdit cependant de se demander, en se servant des moyens humains dont nous disposons, si une union entre l'Eglise byzantine et l'Eglise romaine telle qu'elle fut recherchée au concile de Florence, par exemple, reste aujourd'hui dans le domaine des possibilités et même de la vraisemblance.

Faut-il s'en étonner? La majorité des théologiens des Eglises ortho-

doxes donneraient à pareille question une réponse franchement négative : « Notre union avec l'Eglise romaine, diraient-ils en substance, ne serait possible que si cette dernière acceptait à tout le moins de remettre à l'étude avec nous tous les points de doctrine qu'elle a définis depuis la séparation, en particulier les prérogatives qu'elle attribue à l'évêque de Rome ; or elle ne l'acceptera jamais. » Certains catholiques partagent ces vues pessimistes. Dans un article de la *Civiltà Cattolica* repris par *L'Ami du Clergé* [1], « Entre Rome et Moscou. Les Eglises grecques dissidentes », le R. P. de Vries, professeur à l'Institut Oriental de Rome, conclut comme suit son étude : « Ce serait une illusion de vouloir nourrir des espérances d'une véritable union, car la reconnaissance du pape comme chef de l'Eglise universelle est totalement étrangère à la mentalité de nos frères séparés. D'autant plus que dans la sollicitude légitime et obligatoire du Souverain Pontife envers tous les chrétiens, ils continuent à ne voir qu'un impérialisme et une soif de domination. »

A voir cependant l'attitude générale de l'Eglise romaine, il semble qu'elle n'ait jamais voulu partager pareil pessimisme. Qu'on se rappelle, par exemple, le tact que les Pères du Concile de Trente apportèrent à la rédaction des canons sur le divorce pour ne pas éloigner davantage les Grecs. Et les patriarches dissidents d'Orient ne furent-ils pas invités au Concile du Vatican dans l'espoir manifeste d'une réconciliation possible? Or les conjonctures actuelles ne sont certainement pas moins favorables que ces époques à un rapprochement effectif avec certaines confessions dissidentes d'Orient.

Il importe de remarquer tout d'abord que les théologiens orthodoxes eux-mêmes ne sont pas d'accord pour préciser quel est, dans leur confession, le magistère authentique. Est-ce le concile oecuménique? Est-ce l'ensemble des pasteurs et des fidèles s'exprimant dans la « sobornost »? Si c'est le concile oecuménique, les orthodoxes ne peuvent en présenter aucun qui ait condamné les positions catholiques. Si c'est la grande famille chrétienne entière, inspirée par l'Esprit et parlant d'une manière « conciliaire », de quel droit pourraient-ils exclure de cette famille tous les enfants de l'Eglise romaine? D'ailleurs, comme aime à le souligner dans ses ouvrages le R. P. Jugie, « mise à part l'infaillibilité personnelle du pape, il n'est pas question controversée entre Grecs et Latins depuis la séparation, sur laquelle un bon nombre de théologiens dissidents ne se soient prononcés et ne puissent logiquement se prononcer encore pour la thèse catholique [2]. » Si donc l'opposition entre l'Orient et l'Occident reposait uniquement sur certains points du dogme tels que la Procession du Saint-Esprit, l'Immaculée Conception ou l'Epiclèse, il semblerait qu'on puisse espé-

1. *L'Ami du Clergé*, 4 février 1954, p. 66.
2. *Le Schisme byzantin*, p. 468.

rer une évolution de la pensée théologique orthodoxe, la prédominance de courants d'idées plus proches de la doctrine catholique et finalement la rencontre avec elle. Cependant quand il s'agit de la question la plus brûlante, située à la base même du schisme, celle à laquelle on revient sans cesse : le gouvernement suprême de l'Eglise, les théologiens orthodoxes sont unanimement opposés à la position romaine et il semblerait que leur Eglise ne puisse jamais accepter une autre doctrine sans se renier elle-même. Ce serait donc l'impasse...

Heureusement nous, catholiques, nous sommes profondément persuadés qu'il s'agit ici pour les orthodoxes non d'un reniement mais d'un approfondissement de leur pensée actuelle. Une Eglise qui, dans ses hymnes liturgiques, par exemple, appelle saint Léon, pape, « l'héritier du trône de Pierre, le Coryphée », « le chef de l'Eglise orthodoxe du Christ », « le Doyen du Concile suprême... » [3], qui, dans sa prière officielle, invoque sans cesse saint Pierre comme « le chef des apôtres, le préposé à l'Eglise, le fondement de la foi... » [4] aurait-elle vraiment à se renier elle-même pour se rapprocher de nous? Chez elle comme chez nous, la prière officielle de l'Eglise n'est-elle pas une expression authentique de sa foi?

Quiconque a fréquenté quelque peu intimement les hauts dignitaires actuels des Eglises orthodoxes, a vu d'un peu près leur vie de prière, de zèle et souvent d'abnégation, considérerait comme une injustice d'oser douter de leur droiture et de leur bonne foi. Il déplorera seulement l'ignorance dans laquelle beaucoup se trouvent de la doctrine et de l'action de l'Eglise catholique. Or, convaincus comme nous le sommes de ce que la doctrine catholique et, en particulier, la primauté de Pierre et de ses successeurs, se trouve intégralement contenue dans cette Ecriture et cette Tradition que nos frères d'Orient chérissent au même titre que nous, jamais, semble-t-il, nous ne pourrons mettre en doute que, le Seigneur aidant, non seulement des âmes isolées mais des pasteurs eux-mêmes de ces Eglises n'en viennent à découvrir dans ce dépôt sacré ce que nous y avons découvert nous-mêmes.

Cette découverte ils devraient normalement la faire dans la mesure où nous saurons les y aider par une charité loyale, intelligente et longanime. La voie la plus logique et la plus sûre d'aboutir à cette union tant désirée est donc avant tout d'aider nos frères d'Orient, et surtout leurs pasteurs, d'une part, à mieux connaître l'Eglise catholique dans sa réalité, d'autre part, à intensifier tellement leur vie religieuse par l'étude, la prière et cette vie liturgique et sacramentaire qui leur est commune avec nous qu'ils en viennent à se libérer de tout ce qui les empêche de découvrir et accomplir la Volonté intégrale du Sauveur.

3. Matines et vêpres du 18 février dans l'Office byzantin.
4. Office du 16 janvier et du 29 juin.

Dans cette jeune Roumanie d'avant la dernière guerre où une forte minorité de catholiques vivait côte à côte avec une majorité d'orthodoxes et où le besoin d'un rapprochement, nécessaire pour l'unité nationale, était ressenti plus vivement qu'ailleurs, des personnalités ecclésiastiques organisèrent un jour une sorte de referendum sur les deux questions suivantes : 1° Le retour à l'unité de nos deux Eglises séparées est-il souhaitable? 2° Si oui, quel serait, d'après vous, le meilleur moyen de le réaliser?

Les réponses arrivèrent nombreuses et détaillées. Celle d'un ecclésiastique orthodoxe se distingua cependant par son laconisme : « Le retour à l'Unité est-il souhaitable? — Souhaitable? Non : il est indispensable si l'on veut vraiment l'établissement du Règne de Dieu sur terre. Comment le réaliser? — Que les orthodoxes abandonnent leur phobie de Rome et les Latins leur air de supériorité. »

Notre « air de supériorité ». Retenons ce reproche d'un de nos frères séparés au moins pour en rechercher l'origine. Dans un problème aussi grave un de nos premiers devoirs est d'étudier aussi profondément que possible la mentalité actuelle de nos frères pour être mieux à même de leur parler.

Pendant de longs siècles, les Eglises séparées d'Orient connurent des régimes politiques qui étouffèrent tout développement de leur part. Que l'on songe, par exemple, au joug turc plus de quatre fois séculaire que connurent les communautés chrétiennes du Proche-Orient. A l'heure actuelle, de l'autre côté du Rideau de fer, le sort de beaucoup d'entre elles est encore moins enviable. Dans un article où un professeur du Séminaire orthodoxe russe de Paris, le Père Alexis Kniazieff, décrit la tentation de découragement qui peut envahir la jeunesse orthodoxe, nous lisons : « Beaucoup d'hommes, dans le monde actuel ont cessé de croire dans le Christ. Quant à l'Orthodoxie, elle présente en ce moment le tableau le plus triste et le plus décourageant. Des centaines de millions d'orthodoxes se trouvent sous le joug d'un pouvoir antireligieux. Mais là où elle jouit de la liberté, l'Orthodoxie apparaît souvent comme la moins active, la plus pauvre en forces créatrices authentiques, la plus exposée à des divisions purement humaines de toutes les confessions chrétiennes. Que de fois on est obligé de se convaincre de ce que le monde orthodoxe actuel montre parfois une totale incompréhension de ce qui constitue la mission authentique de l'Eglise du Christ. Nous sommes infiniment loin de de cette renaissance de vie et de pensée chrétiennes qui saisit actuellement l'Occident. A la suite de circonstances historiques, nous constituons, en de nombreux cas, des minorités religieuses. Dans ces cas, les orthodoxes, pour conserver leur foi, doivent lutter contre des influences extérieures et, de ce chef, se trouvent presque toujours en réaction contre le milieu ambiant. Mais la génération montante ne

consent pas toujours à « aller contre le courant »... et dans de nombreux cas, elle abandonne l'orthodoxie [5]. »

Nous représentons-nous par contre l'impression de puissance, d'opulence, de solide organisation surtout, que l'Église romaine produit sur nos frères d'Orient par le nombre de ses fidèles, de ses diocèses organisés dans le monde entier, de ses séminaires et brillantes universités, de ses écoles, de ses ordres religieux spécialisés dans leur activité, de ses missions, de ses œuvres, de ses théologiens et écrivains, agissant tous suivant des règles remarquablement précisées et unifiées. Celui qui voit tout cela du dehors est porté à croire que l'Église catholique est avant tout une organisation. De plus, il se figure aisément que tout manque de tact à son égard provient d'un complexe de supériorité et d'orgueil. Que de fois, par exemple, l'interdiction qui nous est faite de coopérer avec les chrétiens non-catholiques est interprétée dans ce sens ! Nos frères orthodoxes qui se sentent faibles à côté de nous seront beaucoup plus sensibles que des Anglicans ou des Luthériens suédois, par exemple, à un geste de notre part qui trahirait de la dureté ou un manque d'estime. Ils le ressentiront d'autant plus que, par tempérament ou par éducation, ils sont moins accessibles que nous aux considérations du droit et que les mouvements du cœur chez eux dominent souvent les déductions de la logique. Nous dirons volontiers : « On est réellement chrétien quand on se laisse conduire par Pierre auquel le Christ a remis ses brebis » et ils nous répondront : « On l'est avant tout à nos yeux quand, à l'exemple du Christ, on sait se montrer doux et humble envers ses frères ». De là leur reproche si fréquent : « Vous avez frelaté l'enseignement authentique du Christ pour le farcir de votre juridisme romain ». La préoccupation constante de tout prêtre catholique en contact avec des chrétiens d'Orient devrait donc être de ne jamais leur appliquer les règles de notre Droit Canon sur la « Communicatio in sacris » sans leur en faire comprendre les raisons avec toute la patience voulue. Ils y verront sans cela des brimades provenant de notre orgueil.

Un exemple concret et vécu peut aider à saisir le contraste qui existe entre nos attitudes et l'opposition qu'il peut produire. Dans un village de France peu fervent vient s'établir un réfugié russe orthodoxe. Comme il n'y a évidemment pas d'église orthodoxe dans la région, il fait ce que bon nombre de ses coreligionnaires font en pareil cas, il se rend à la messe catholique. Or il apprend que le prêtre âgé célébrant cette messe doit venir à pied, chaque dimanche, d'un village voisin. Il n'hésite pas : il ira désormais prendre ce prêtre dans son auto pour lui épargner cette route alors qu'aucun cultiva-

5. *Le Messager de l'Eglise Russe en Europe Occidentale,* janvier 1954 (en russe), p. 5.

teur catholique du pays n'a offert ses services... Les cas de ce genre sont assez fréquents et variés. Dans telle église de la banlieue de Paris, les cierges qui brûlent nombreux devant l'image de la Vierge proviennent pour une bonne part des pieuses orthodoxes établies dans le quartier qui vénèrent la Mère de Dieu sans distinguer dans quelle église elles la trouvent...

Quand, après la première guerre mondiale, les réfugiés orthodoxes arrivèrent par milliers dans les pays de l'Europe occidentale, ils manquaient souvent du nécessaire et les prêtres qui les accompagnaient eussent été incapables d'organiser par eux-mêmes les églises, écoles et séminaires dont leurs fidèles avaient besoin. L'aide leur vint exclusivement, ou à peu près, de la part des protestants, surtout des anglicans qui se montrèrent très généreux sans chercher à entraver la liberté d'action de ceux qu'ils aidaient. Quand un prêtre orthodoxe partait en tournée pour visiter ses ouailles dispersées dans les cités ouvrières ou ailleurs, il était généralement réduit à célébrer ses offices dans les temples protestants. Les séminaires orthodoxes de Paris et de New-York, les organisations de jeunesse orthodoxe, bon nombre d'asiles pour personnes âgées et de paroisses orthodoxes subsistent encore aujourd'hui grâce à cette aide. Que serait devenue sans elle la jeunesse orthodoxe? Ses pasteurs eussent été généralement impuissants à la grouper et à l'instruire. Certes de nombreuses œuvres catholiques furent également fondées pour les émigrés mais elles se tinrent à l'écart des organismes orthodoxes en sorte qu'à nos frères séparés en détresse nous donnâmes l'impression d'être celui qui, accoudé sur le parapet d'un pont, voit son frère en lutte contre le courant et lui crie : « Je veux bien t'aider à te sauver mais reconnais d'abord que j'ai raison! » Cet état de choses explique comment, dans une réunion récente, un professeur de théologie orthodoxe déclarait : « par la foi nous sommes beaucoup plus près des catholiques, mais de cœur nous sommes plus proches des protestants. » Il s'agit, sans aucun doute, d'une situation passagère due aux circonstances et les impressions disparaîtront un jour devant la réalité. Il faut généralement si peu de chose pour gagner la sympathie de nos frères dissidents! Le simple geste de Monseigneur Beaussart nommé évêque coadjuteur pour les étrangers de Paris et rendant une visite de courtoisie aux évêques orthodoxes de cette ville a suffi pour y transformer totalement les relations entre les deux groupes religieux. Or il y a, à Paris et banlieue, plus de trente églises orthodoxes.

L'humilité et la charité particulièrement nécessaires dans nos relations avec les Orientaux séparés auront l'accent de sincérité indispensable si nous gardons toujours à l'esprit, d'une part, le fait que notre appartenance à l'Eglise universelle est un don gratuit du Seigneur dont nos frères séparés eussent sans doute bien mieux profité que nous-mêmes s'ils en avaient joui, d'autre part qu'ils ne sont pas

seuls à porter la responsabilité de la séparation... On ne peut oublier non plus que, sur plusieurs points, nos frères d'Orient possèdent des trésors religieux que nous pouvons leur envier, par exemple leur culte liturgique si majestueux, si prenant pour le peuple et, en même temps, si riche en doctrine religieuse... Il importe que toute notre attitude témoigne sincèrement de cette vénération pour les traditions chrétiennes de l'Orient que les derniers papes ont tant de fois recommandée.

Quelle que soit encore l'hostilité vis-à-vis de Rome de certaines communautés chrétiennes d'Orient, il semble incontestable que les circonstances actuelles favorisent le rapprochement. L'Eglise romaine apparaît à beaucoup comme seule capable de réagir efficacement contre le rationalisme, le communisme athée, la paganisation des mœurs et l'émiettement des diverses sectes chrétiennes. Cette « phobie de Rome » dont parlait le prêtre roumain cité plus haut décroît sensiblement chez les orthodoxes plus cultivés et chez les jeunes. Certes chez les chrétiens orientaux on trouve encore vis-à-vis de l'Eglise romaine une gamme de sentiments qui va de la haine irraisonnée et morbide jusqu'à la sympathie la plus chaude, impatiente d'une union avec nous mais que l'on veut collective. Dans les rares écrits où il soit question de religion, qui nous parviennent des régions situées au delà du Rideau de fer, le Vatican est invariablement présenté comme l'indéfectible allié du capitalisme américain, comme l'ennemi juré du peuple et de la paix. Faut-il s'en étonner? Ces Eglises orthodoxes ne jouissent d'aucune liberté de presse et sont obligées d'orchestrer les slogans du pouvoir civil communiste. Mais sommes-nous certains que ces attaques ne servent pas notre cause auprès des chrétiens les plus avisés de ces pays?

Plus pénibles en fait restent les attaques haineuses de certaines publications éditées dans les pays libres. Telle revue imprimée dans un monastère russe des Etats-Unis semble bien mal informée encore de la vraie nature du catholicisme et le ton de ses invectives contre lui rappelle trop la « Revue du Patriarcat de Moscou ». Cette lamentable attitude est un reste des luttes religieuses auxquelles certains moines de ce monastère furent mêlés jadis en Russie Subcarpathique.

Entre-temps, l'idée catholique fait son chemin. Dans l'article cité plus haut, le R. P. Kniazieff s'adressant à la jeunesse orthodoxe poursuit : « On commence à porter sa croix en l'acceptant par l'abnégation. En quoi peut consister le geste d'abnégation que le Seigneur attend de nous, orthodoxes du milieu du XX^{e} siècle? Rappelons ici les arguments souvent présentés comme porteurs d'un caractère décisif en faveur de notre fidélité à l'orthodoxie mais qui, en fait, ne le sont pas du tout. Il nous faut souvent entendre dire que nous devons être orthodoxes par fidélité à notre origine ethnique ou nationale, parce que nous sommes Russes, Serbes, Grecs, Bulgares, Roumains

et que l'orthodoxie est la foi de nos pères et de notre peuple. Bien sûr, nous ne contestons pas que le maintien des traditions ethniques ou nationales soit chose vénérable et noble. Cependant l'apôtre Paul estimait pour nulles les traditions ancestrales pourvu qu'il découvrît la vérité. Aussi devons-nous être orthodoxes non pas parce que nos pères ou tout notre peuple l'étaient mais uniquement parce que l'orthodoxie est la vérité. On nous dit parfois qu'être orthodoxe c'est servir de la meilleure manière notre pays et notre peuple. Cette assertion, nous ne pouvons l'accepter qu'avec la réserve suivante : par notre appartenance à l'orthodoxie nous servons nos peuples à la condition d'être conscients que nous leur portons la vérité mais nous n'avons pas le droit de ne voir dans l'orthodoxie qu'une arme de lutte politique ou un moyen de construire avec succès un royaume terrestre. De même au nom de la vérité de l'orthodoxie, nous ne devons accepter qu'avec les plus grandes réserves les affirmations en vertu desquellles nous devrions être orthodoxes parce que l'orthodoxie se trouve être l'expression la plus parfaite de notre génie national. Puisqu'elle est la vraie foi, l'orthodoxie a une portée universelle et, de ce chef, conserve son caractère d'obligation non seulement pour les Russes, les Roumains, les Grecs, les Serbes, les Bulgares, etc., mais pour tous les peuples de tous les temps et de tous les pays. Et précisément c'est dans cet oubli de l'universalité de l'orthodoxie que se trouve la racine de ces maux dont l'Eglise orthodoxe souffre en ce moment. C'est la raison de notre persistance dans les divisions et de notre refus de nous comprendre les uns les autres. Bien sûr, ce danger menace toujours n'importe quelle société religieuse mais pourquoi précisément, en ce moment, la lutte contre ce danger revêt-elle chez nous un caractère tellement exceptionnel qu'il faut en parler comme d'une croix particulière[6] ? »

Pareilles considérations, on les aurait sans doute cherchées en vain, il y a quinze ans, dans toute la littérature orthodoxe. Ne sont-elles pas le fruit de ces souffrances qui accablent nos frères d'Orient mais les purifient et les élèvent aussi ? Bien sûr, l'Orthodoxie, au sens où le R. P. Kniazieff en parle, n'est pas encore intégralement celle que conçoivent les catholiques, mais ces lignes ne montrent-elles pas que le plus gros obstacle au vrai catholicisme, du côté des Eglises d'Orient, c'est-à-dire le particularisme ethnique ou national, est en train de crouler et que, cette fois, nous commençons, les uns et les autres, à parler la même langue ? Certes, en Grèce et dans le Proche-Orient, les relations restent ou tendues ou inexistantes et des considérations d'ordre politique ou ethnique continuent à gêner le rapprochement. On peut y déceler cependant également quelques signes de détente : Monseigneur Spiridon, métropolite d'Athènes, n'a-t-il pas envoyé

6. Voir l'article cité, p. 7.

plusieurs de ses jeunes prêtres étudier dans les séminaires catholiques de France et le Patriarche actuel de Constantinople, Monseigneur Athénagore, n'a-t-il pas, à diverses reprises, tenu à exprimer son respect au Saint-Père?

Il ne semble donc pas déplacé de terminer nos méditations sur le douloureux centenaire du schisme dans la joie de l'espérance. Le fossé entre Byzance et Rome qui continua à s'élargir bien longtemps encore après Michel Cérulaire semble aujourd'hui se rétrécir. L'union est possible et le prêtre catholique qui ne tiendrait pas compte de cette possibilité dans ses rencontres avec les Orientaux séparés s'exposerait à l'entraver ou à la retarder. Se réalisera-t-elle un jour? Quand et de quelle manière? Le Seigneur seul le sait, mais une chose est certaine : sa réalisation ne sera pas l'œuvre des pessimistes mais de ceux qui auront cru à l'efficacité de la prière du Christ : « Que tous soient un! ».

Pour un bon nombre d'Orientaux séparés désireux de rentrer dans l'unité avec l'Eglise latine, la « phobie de Rome » n'est plus guère que l'appréhension de perdre, par cette union, leur personnalité religieuse propre, leur liberté spirituelle. Notre attachement au pape leur apparaît comme un inexplicable paradoxe en notre siècle épris de liberté. Un jour viendra cependant, nous voulons l'espérer, où ils ne verront plus simplement l'aspect juridique du pouvoir pontifical dans l'Eglise mais tout son aspect dogmatique et exaltant, c'est-à-dire le geste d'amour du Christ achevant l'édifice social de son Eglise, et où ils rediront avec nous la parole de saint Jean : « Et nos credidimus charitati... ».

Paris. Paul Mailleux, S. J.

Lueurs d'Espoir

Nous vivons à une époque, où jamais la blessure du schisme n'a été si douloureusement ressentie par la conscience chrétienne et la nostalgie de l'unité si vivement perçue dans l'Eglise. Depuis plus d'un siècle — l'adresse de Pie IX aux Chrétientés d'Orient en 1848 — quelle n'a pas été la sollicitude des Pasteurs de l'Eglise pour la grande cause de la réunion de l'Occident et de l'Orient chrétiens [1] : invitations pressantes de Pie IX, enseignements et exhortations de Léon XIII, initiatives et consignes de Pie XI et tout récemment, après l'émouvant appel de sa première encyclique à l'aube de son pontificat, la Lettre apostolique « Sacro vergente anno » que Notre Saint-Père le Pape Pie XII adressait en 1952 aux peuples de Russie et dont l'importance n'a pas échappé aux apôtres de l'unionisme [2].

Le troupeau des fidèles, peu à peu, s'est ébranlé à la voix de ses Pasteurs et l'on peut dire que l'Octave pour l'Unité, célébrée avec tant de ferveur dans tout le monde chrétien, a provoqué un mouvement de prières qui marque la conscience des catholiques et stimule leur zèle.

Les vicissitudes de notre temps ont, par ailleurs, semblé favoriser un rapprochement plus concret entre l'Orient chrétien et l'Eglise romaine : depuis la Révolution d'octobre et la seconde guerre mondiale, notre siècle a ménagé des occasions de contacts entre Orthodoxes et Catholiques et posé à la conscience religieuse, en face du raz de marée marxiste, le problème urgent de l'unité visible de l'Eglise.

Quand on veut toutefois apprécier le fruit de tant d'efforts et de contacts inespérés — on songe si vite à la moisson quand on en est encore au temps des semailles ! — il n'est pas rare d'entendre des promoteurs de l'unité — vétérans qui ont peiné à la tâche tous les jours de leur vie — exprimer leurs doutes et leur lassitude : peut-on gagner la course contre le temps — cette terrible force centrifuge —

---

1. Voir le livre de M. le Chan. Aubert, *Le Saint-Siège et l'union des Eglises*, Editions Univers., 1947.

2. Dans l'édition en russe de la lettre, publiée par le « Séminaire catholique russe » à Rome, on peut lire, dans la préface, ce jugement sur l'importance du document : « on pourra l'apprécier à sa juste valeur seulement dans l'avenir, mais dès maintenant il pose le fondement d'une collaboration étroite entre les Chrétientés d'Occident et d'Orient dans la lutte commune contre l'athéisme militant au nom des éternelles vérités de l'enseignement chrétien. En ce sens, il constitue un document unique dans son genre au cours de toute l'histoire bimillénaire de l'Eglise » (*Apostolskoie Poslanie k' narodam Rossij*, Rome, 1952, p. 7).

et guérir un schisme durci par cette longue sédimentation culturelle, ethnique, politique, qui oppose l'un à l'autre deux blocs monolithes? Voyez les faits, nous disent-ils. Vous venez de parler de la rencontre accomplie en notre siècle entre l'Occident catholique et l'Orthodoxie, qu'en est-il résulté?

Outre que la première émigration russe a vécu le plus souvent, du point de vue religieux, en serre chaude, dans une sorte de ghetto spirituel [3], l'expérience qu'ont faite du monde occidental les Orthodoxes en exil n'a pas toujours réussi à dissiper leurs préjugés ancestraux : elle en aurait plutôt confirmé quelques-uns s'il faut en croire leurs propres témoignages. Quant à ceux qui résident au delà du rideau de fer, ignorez-vous combien la propagande religieuse a su tirer parti des événements pour renforcer leur défiance et leur aversion à l'égard de l'Eglise romaine et de sa prétendue politique partisane? La division actuelle du monde prolongeant la lutte séculaire entre l'Occident latin et le monde slave risque de maintenir pour longtemps encore un schisme religieux dont les sources troubles semblent bien avoir été de nature politique, si bien que la situation présente ne permet guère de souriantes perspectives d'avenir.

Tel serait le jugement de l'apôtre soi-disant réaliste. On peut se demander toutefois si le bilan est bien établi et la balance correcte. Il y a, en effet, une certaine différence entre la première et la seconde émigration russe. La première avait emporté dans l'exil tous ses griefs confessionnels contre l'Eglise romaine et, à son contact, avait tendance à les ressasser, en dépit de relations cordiales nouées avec certains catholiques ; la seconde, au contraire, élevée dans le marxisme, à l'écart de l'Eglise officielle, n'a pas hérité de ses préjugés et semble moins prévenue contre le catholicisme ; certains de ces déracinés, déçus par le communisme et cherchant ailleurs un idéal qui le remplace, sont sensibles à l'exemple de noblesse morale et de charité, donné par des catholiques fervents et se font, d'après eux, une idée favorable d'une Eglise qui sait leur inspirer, avec le sens chrétien de la destinée, une raison de vivre capable de susciter de tels dévouements.

Il faudrait pouvoir citer ici les témoignages d'apôtres — prêtres ou laïcs — entrés en relation avec les D.P. dans les camps de réfugiés ou ailleurs [4] ; chez ces libérés de la geôle soviétique, le nom de catholique éveille parfois une curiosité bienveillante, en raison même des attaques venimeuses dont l'Eglise romaine est l'objet de la part d'une propagande reconnue pour mensongère et hypocrite.

---

3. Voir à ce sujet l'article du P. Mailleux, S. J., *Chrétiens d'Orient en Occident*, dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 973-988, surtout p. 980 sq.

4. Voir en particulier dans le *Messager Catholique russe* (*Russkij katholitcheskij Viestnik*), 1952, n° 2, p. 20, la lettre d'un D.P. russe à un prêtre catholique.

Quoi qu'il en soit, on ne peut, pour apprécier la situation concrète des Eglises au regard de l'unité, juger les faits uniquement de l'extérieur, à l'échelle des statistiques et mesurer, à l'aune humaine, un mouvement de nature essentiellement religieuse. L'œuvre du salut, ici-bas, se poursuit selon des lois plus mystérieuses et plus humbles, celles mêmes qui lui ont donné naissance : un seul prophète, rempli de l'esprit de Dieu, peut retourner le cœur d'un peuple, le délivrer de ses barrières ethniques et lui rendre le sens de sa mission universelle.

Laissons donc le pessimiste à ses savants dosages; aussi bien, n'est-il souvent qu'un homme affligé d'une vue un peu courte. Chesterton a écrit quelque part ce mot charmant qu'il prête à une petite fille : « le pessimiste est un homme qui regarde vos pieds et l'optimiste est celui qui regarde vos yeux [5] ».

Levons donc nos regards des pieds de l'Orthodoxie et de son immobilité apparente sur le chemin de l'unité vers le but où se fixent ses yeux, chez les plus clairvoyants de ses enfants. Les témoignages que nous allons apporter, ne sont pas nombreux, il est vrai, mais qu'importe! L'Esprit en marche s'annonce, comme le vent, à des signes imperceptibles : dans le grand silence du désert, au cœur de son oasis paisible, Saint-Exupéry lisait dans le vol de deux libellules et d'un papillon vert venant heurter sa lampe, l'approche d'une tempête de sable montant là-bas, quelque part, du côté de l'Est [6].

L'œuvre de la réunion, nous le savons, pour être efficace, doit être organique et se conclure à l'échelon de la hiérarchie. Elle doit néanmoins être préparée par les communautés elles-mêmes; or, dans l'Orthodoxie, ce sont les fidèles — moines ou laïcs — qui contribuent pour une large part à orienter les destinées de leur église et à créer les mouvements d'opinions qui déterminent son attitude concrète en face des problèmes nouveaux [7]. Donnons donc d'abord la parole aux théologiens comme aux représentants les plus écoutés — et les plus discutés — de l'« intelligentsia » religieuse.

Quelles sont, à ce propos, les promesses qu'ils nous laissent entrevoir? Si nous laissons de côté les conférences interconfessionnelles, toujours quelque peu décevantes comme les réunions de l'O.N.U., on n'est pas peu surpris de voir combien certains théologiens orthodoxes, lorsqu'ils abordent sans préjugé la doctrine catholique, savent lui rendre justice. Nous n'en voulons pour preuve que quelques articles,

5. « An optimist is a man who looks after your eyes and a pessimist is a man who looks after your feet ».

6. *Terre des hommes,* N.R.F., 1939, p. 99-100.

7. Toute l'histoire de l'Orthodoxie en témoigne; aussi, rien d'étonnant à ce que la théologie elle-même soit, en grande partie, cultivée par des laïcs, parlant en leur nom propre, sans mandat de la Hiérarchie, comme, au XIX[e] siècle, A. S. Khomiakov, mais voulant néanmoins exprimer l'esprit de l'Orthodoxie : Dieu sait pourtant si ce thème unique se prête à des variations différentes!

écrits récemment en russe par des orthodoxes, et, pour cette raison, peu remarqués et que nous voudrions faire connaître brièvement à nos lecteurs.

Dans la revue « Le messager catholique russe [8] » éditée en Belgique, M. Vl. Iljine, Professeur à l'Institut orthodoxe Saint-Denis de Paris, a écrit deux articles mémorables, l'un sur « la Très Sainte Mère de Dieu comme fondement de l'unité vivante de l'Eglise [9] », l'autre sur la « Métaphysique de la Papauté [10] ». Ils constituent une justification, à partir de la Tradition orientale elle-même et dans l'esprit de la théologie russe, de deux dogmes catholiques, qui sont parmi les pierres d'achoppement entre nos confessions : l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge et la Primauté pastorale du Pape.

Ce qu'il y a de nouveau dans ces articles, c'est d'abord l'esprit qui y préside, esprit d'accueil et de sympathie qui est la fleur de la charité dans l'ordre intellectuel et que l'auteur traduit bien par ces mots : « en traitant d'un pareil sujet (la papauté) un orthodoxe devrait se poser le problème de la Papauté-Paternité de cette façon : comment défendrais-je le principe de la Papauté, si j'étais catholique, *en gardant mes habitudes et mes façons de penser orthodoxes* et, en outre, en restant dans l'esprit de l'école métaphysique russe (j'entends celle-ci dans un sens large, de façon à y inclure des slavophiles comme Gogol, Khomiakov, Soloviev, Lossky, Lossiev, Frank...) [11]. » Et il applique lui-même cette méthode, souhaitable en tout échange oecuménique, en justifiant théologiquement le dogme de la Papauté selon la catégorie de « Paternité » déjà suggérée par Soloviev dans l'« Idée russe » et en restant fidèle à l'esprit du platonisme chrétien, si cher à la pensée orthodoxe slave [12]. N'est-ce point rejoindre, de l'intérieur même de l'Orthodoxie et selon ses lignes de pensée propres, ce que les théologiens occidentaux et le concile du Vatican lui-même, dans la préface de la constitution « Pastor aeternus » veulent traduire à leur manière, lorsqu'ils insistent sur l'unité de la fonction pastorale, exercée au nom du Christ et dans son esprit par le corps des évêques, successeurs des apôtres, et qui exige un principe visible de cohésion dans la personne de Pierre et de son successeur? M. Iljine accomplissait par là ce que nous avions nous-même esquissé, sans avoir encore pris connaissance de son article,

---

8. Cette revue porte à présent le titre « *Rossia i Vsielenskaia Tserkov* » (La Russie et l'Eglise universelle), du nom de l'ouvrage bien connu de Soloviev (Bibliotheca Alfonsiana, Louvain).

9. « *Presvataia Bogoroditsa, kak osnova jivovo tserkovnovo Edinstva* » (*Russkij kathol. Viestn.*, 1951, n° 4, p. 16-20).

10. « *k' Probleme Metaphysiki Papstva* » (*ib.*, 1952, n° 4, p. 5-11 et n° 6, p. 13-19).

11. *Ib.*, n° 4, p. 8.

12. Voir Tyszkiewicz, S. J., *Platonisme et Plotinisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe*, dans la *N.R.Th.*, 1954, p. 288-302.

en partant du principe orthodoxe de la Sobornost et de son exigence d'incarnation dans la personne du Saint-Père [13]; son essai très personnel, et pourtant dans la ligne de la théologie orientale et non d'un prétendu « juridisme romain » nous paraît mieux inspiré et plus fidèle à une tradition authentique que la réponse faite à notre article, un an plus tard, par M. Vladimir Rodzianko, opposant une fin de non-recevoir péremptoire au dogme romain, au nom d'un pneumatisme quelque peu teinté de montanisme, car il nous paraît compromettre dangereusement, en la rattachant à une sorte de charisme personnel, la fonction pastorale de l'évêque lui-même [14].

Pour ne rien dire du second article de M. Iljine, d'une très belle venue théologique [15], c'est la même heureuse surprise qui nous fut ménagée à la lecture d'un article, publié peu auparavant dans la même revue par M. Svetlov, ancien élève de l'Institut Saint-Serge, sur l'encyclique « Corporis Mystici [16] ». La doctrine, proposée par le Saint-Père, y est qualifiée « d'enseignement orthodoxe, solidement établie sur la Sainte Ecriture, la Tradition apostolique et les écrits des Pères [17] ».

On y souligne, avec un plaisir évident, que Pie XII parle longuement du Christ comme chef de l'Eglise : « pour la conscience orthodoxe cet hymne du Pape au Christ-Chef est quelque chose de si frappant qu'en face de lui pâlit tout ce qui est écrit dans la littérature théologique orthodoxe à ce sujet [18] ». Et quelques lignes plus bas, l'auteur remarque « à propos de la question la plus difficile pour les orthodoxes concernant le pape lui-même, comme Vicaire du Christ et Chef visible de l'Eglise, que Pie XII nous délivre — dans une grande mesure — de la crainte naturelle aux Orientaux, qui n'a fait que grandir au cours des siècles, d'une substitution humaine de l'autorité capitale du Christ dans l'Eglise par la primauté du Pape de Rome, en affirmant sans ambages que le Christ est le seul Chef de l'Eglise et qu'il continue à la diriger lui-même. Proposée sous cette forme, la doctrine concernant la Primauté du Pape devient beaucoup plus acceptable pour la conscience orthodoxe que la doctrine qu'on a du moins toujours attribuée jusqu'ici aux catholiques [19] ».

D'autres points de l'enseignement pontifical sont également appréciés avec éloges, comme la part du laïcat dans l'Eglise, l'apostolicité de la hiérarchie,

---

13. Cfr notre article : *Sobornost et Papauté,* dans la *N.R.Th.,* 1952, surtout p. 370, 482.

14. *« Tserkov ili Papa? »* (Eglise ou Pape), dans le *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale,* oct. 1953, n° 16, p. 207-222 (217 sq.).

15. Où l'auteur montre en particulier la convenance théologique de la sainteté parfaite de la Vierge et de son exemption de la faute originelle à partir du rôle sotériologique de la Mère de Dieu et du parallèle, fréquent chez les Pères, entre Marie et l'Eglise.

16. *L'encyclique du Pape Pie XII sur le Corps mystique du Christ vue par un chrétien orthodoxe,* dans *Russkij kathol. Viestn.,* 1951, n° 2, p. 8-20 et n° 3, p. 3-13. Un texte abrégé de l'article a paru dans *L'Osservatore Romano,* 7 nov. 1951, n° 258.

17. *Ibid.,* n° 2, p. 14.

18. *Ibid.,* p. 17.

19. *Ibid.,* p. 19.

tous points, remarque l'auteur, « où s'exprime un enseignement cher à la conscience orthodoxe au sujet de l'Eglise, de son unité extérieure et intérieure, en un mot de sa Sobornost [20] ».

Force nous est d'en rester là — car il faudrait presque tout retranscrire — mais ces citations suffiront à nos lecteurs pour se convaincre qu'un esprit nouveau, l'esprit « oecuménique », qui est celui de l'Eglise elle-même, retrouvant de l'intérieur ses dimensions catholiques, sans perdre son accent personnel — les auteurs le rappellent plus d'une fois — commence d'animer la pensée théologique orthodoxe, qui s'était bien souvent, dans le passé, constituée en antithèse aux positions latines, au lieu de s'inscrire, avec ses caractères propres, dans l'unité d'une foi commune.

Pour utile et important qu'il soit, le travail théologique, à lui seul, ne suffit pas s'il n'est appuyé et comme alimenté par l'attirance mutuelle des communautés ecclésiales tout entières. Le schisme qui nous sépare a d'abord commencé dans les âmes : c'est là qu'il doit d'abord cesser avant que ne puisse se sceller l'union définitive. C'est ici l'œuvre pastorale par excellence, champ immense, hélas ! encore en friche dans nos confessions respectives.

Il y a, toutefois, dans l'Orthodoxie — et Dieu seul en connaît le nombre — des âmes de prêtres et de moines, éveillées à cette grande soif de l'unité dans la famille de Dieu. Citons ces extraits d'une lettre émouvante émanant d'un prêtre orthodoxe, envoyée à la rédaction du « Messager catholique russe » et où, après avoir dit son admiration pour l'œuvre de l'unité chrétienne, à laquelle se dévoue un groupe zélé de catholiques, l'auteur ajoute :

« Cet idéal, je le porte dans mon cœur depuis les premiers jours de mon activité pastorale et je ne le porte pas seulement, mais je m'efforce, autant que possible, de l'exprimer en paroles et en actes. C'est pourquoi proche de mon cœur est tout homme qui travaille dans le champ du Christ, conduit par cette idée divine. Au vrai, en pratique, cela donne apparemment peu de fruits ; sans doute, selon la volonté de Dieu, faut-il à cette semence une longue croissance, car grande est la semence et le fruit doit être grand et tout ce qui est grand ici-bas est livré au temps ; sans le temps, rien de grand ni de durable ne peut se développer.

» Ce que je vous dis, je le vois sous mes yeux et je le vis. Par exemple, l'Eglise catholique ici se trouve encore dans un rêve moyenâgeux ; beaucoup de prêtres n'ont aucune idée de l'Orthodoxie ; comment peut-on parler dans ce cas d'une compréhension fraternelle réciproque et d'une réunion ? Au vrai, les théologiens catholiques s'efforcent de jeter un pont à travers l'abîme imaginaire et s'efforcent de comprendre les orthodoxes et d'en être eux-mêmes compris, mais hélas ! ils ne sont que des unités, et la masse reste à un point de congélation spirituelle.

» Il faut dire la même chose du clergé orthodoxe. Nous prions pour l'unité de l'Eglise, mais nous ne bougeons pas d'un pouce pour réaliser quelque chose

20. *Ibid.*, p. 20.

et manifester dans la réalité ce pour quoi nous prions; aussi, le résultat est-il que nous ressemblons à des cloches sonores mais sans âme.

» Ce que je viens de dire ne doit pas nous effrayer. Peu à peu, pour la gloire de Dieu, nous devons, menés par la sagesse de l'Evangile, nous efforcer de nous frayer un chemin vers l'union des églises. Prudemment, peu à peu, afin que la chose soit plus facile, nous devons nous connaître, nous aimer, nous fier l'un à l'autre et le reste se fera de lui-même. Cette voie est peu tapageuse; mais elle est bénie et celui qui suit ce chemin accomplit réellement une œuvre sainte — l'œuvre de Dieu!

» Il est malaisé pour l'Eglise d'Orient de prendre sur elle l'initiative de frayer cette route, car elle est dispersée et morcelée : c'est l'Eglise d'Occident qui doit commencer, elle que le Seigneur a conservée entière, semble-t-il, pour cette grande mission. L'initiative doit venir non seulement des étages supérieurs de la Curie romaine, des salons où discutent des théologiens instruits mais aussi d'en bas; alors l'affaire ira lentement, mais sûrement. Il faut arriver à ce que tout catholique voie dans un orthodoxe un frère, roué de coups par des brigands et que chaque prêtre soit le bon Samaritain, versant l'huile de l'amour et de la compréhension sur des plaies malheureuses afin que tout orthodoxe sente que le catholique n'est pas un adversaire voulant attenter à sa vie, mais qu'il lui apparaisse comme son prochain, l'aimant et se réjouissant de son bonheur et de son salut dans l'unisson fraternel des âmes. Il est loin d'en être ainsi à cette heure, mais notre devoir est d'y tendre. Ce ne sont pas des propositions dogmatiques ou canoniques qui nous séparent, mais une défiance mutuelle et une inimitié invétérée. On ne peut vaincre la haine que par l'amour et l'amour couvrira tout, accueillera tout et trouvera le pont par lequel, allant au-devant l'une de l'autre, les deux sœurs se rencontreront, l'Eglise d'Occident et celle d'Orient afin qu'il n'y ait plus qu'un seul Corps, dont la Tête est le Christ. Alors s'accomplira ce qui est écrit d'un seul Pasteur et d'un seul troupeau, et le reste suivra de lui-même [21] ».

Que pourrions-nous ajouter à ce diagnostic lucide et à ces sages conseils? Quelle n'est pas, en effet, l'ignorance funeste du catholique moyen sur la situation concrète de l'orthodoxe par rapport à l'Eglise? Le traiter à l'égal d'un excommunié, sinon d'un païen, n'est-ce pas lui infliger une blessure, aussi profonde qu'elle est injuste, qui doit le détourner à jamais d'une Eglise, dont les membres méconnaissent ses droits les plus sacrés?

L'orthodoxe qu'il nous est donné de rencontrer est membre, comme nous, d'une église locale qu'il considère comme une partie de l'Eglise universelle; il est soumis à un évêque, successeur des Apôtres, en communion, sinon avec tous, du moins avec un bon nombre des sièges de l'antique Eglise; il adhère avec nous à la Révélation du Christ, telle qu'elle est définie par les sept premiers Conciles; il partage avec nous les mêmes sacrements, le même culte eucharistique : tel est son statut ecclésiastique qui justifie à ses yeux son appartenance à l'Eglise du Christ.

A ce chrétien pratiquant, mais élevé dans un schisme dont il n'est

21. *Ramichlenia pravoslavnovo sviatchennika o rabote dlia christianskovo Edinstva*, dans *Russkij kathol. Viestn.*, 1952, n° 2, p. 14-16.

pas personnellement responsable, que manque-t-il pour qu'il soit membre réel de la Catholica? Une seule chose : sa participation à la foi et au gouvernement de l'Eglise catholique, par son union au Siège de Pierre, centre divinement établi de l'unique Eglise. Mais, depuis dix siècles de séparation, connaît-il suffisamment l'obligation d'une pareille démarche? Celui qu'il a appris, dès son enfance, à considérer non comme le successeur de Pierre, nanti d'un pouvoir spécial, mais comme l'héritier du César romain, comment peut-il discerner son vrai visage et lui donner une adhésion que ses propres pasteurs lui refusent? N'est-il pas, la plupart du temps, sujet à une ignorance presque invincible et sa foi vécue, *dans la fidélité même qu'elle témoigne au Christ et à la Tradition de l'antique Eglise,* ne l'oriente-t-elle pas, en dépit des négations et des séparations persistantes, vers le Pasteur suprême auquel le Christ a confié ici-bas son troupeau? N'est-il pas, d'entre tous les dissidents, le plus proche de nous *objectivement,* bien qu'il en reste, *psychologiquement,* fort éloigné?

Ne convient-il pas, dès lors, de lui témoigner notre estime et notre respect pour tous les dons reçus et partagés en commun, et loin de garder les distances, de lui exprimer quelle joie nous aurions à l'accueillir sans réserve, dans une parfaite communion, s'il avait le bonheur de reconnaître avec nous ce fondement visible de l'Eglise, gage d'amour et de concorde entre les fidèles et les pasteurs, que le Christ s'est donné dans la personne du Saint-Père?

Si l'orthodoxe, baptisé dans le Christ et nourri de sa chair, est déjà pour nous comme un frère, comment hésiterions-nous à l'aimer et à le servir dans la mesure de nos moyens?

L'aube de la réunion se lèvera sans doute, quand les orthodoxes qui nous côtoient, trouveront chez le catholique non l'arrogance hautaine et la suffisance pharisaïque du fils aîné de la parabole, mais l'accueil tendre, prévenant et discret d'un frère qui retrouve un frère après une longue séparation. L'Eglise est une mère, mais la communauté tout entière est le sacrement de cette maternité, comme le dit saint Augustin [22]. Si c'est l'amour d'une mère qui fonde le foyer et se sent responsable de tous ceux qu'il abrite, en ce cas, notre devoir de catholiques est de partager cette universelle sollicitude, de nous sentir responsables de nos frères qui nous ont jadis quittés et ignorent à présent leur vrai foyer, responsables d'un schisme que nos ancêtres ont rendu en partie possible par leurs incompréhensions, leur orgueil, leur manque d'amour et que nous perpétuons, en réalité, en nous-mêmes, par notre indifférence. Quand l'angoisse du Père de famille aura étreint tous les enfants de la grande famille chrétienne et nous les premiers qui sommes, sans nul mérite de notre part, restés

22. « *Simul omnes* quibus constat Ecclesia, mater dicitur » (Quaest. evangel. I, 18, *P.L.*, XXXV, 1327).

au foyer, le schisme sera en bonne voie de guérison et l'unité visible naîtra, en son temps, comme un fruit, de l'union des cœurs, quel que soit le prix que chacun doive y mettre. C'est donc, d'abord, à une véritable « conversion » que sont appelées nos deux Eglises, comme toutes les communautés chrétiennes, à secouer notre apathie ou nos étroitesses et c'est là l'œuvre propre de tous ceux qui ont charge d'âmes.

A cette croisade intérieure, toute spirituelle, il est, plus que jamais, besoin de prophètes et de la prière collective de l'Eglise, qui seule peut inspirer les sentiments profonds et préparer les cœurs à un rapprochement si désiré. Notre Eglise n'est-elle pas conviée avec toutes les communautés orthodoxes à cette μετάνοια collective, si chère à l'oecuménisme [23], lorsque sa liturgie, qui est l'enseignement quotidien de l'Esprit, met sur les lèvres de ses prêtres, en la fête de saint Guy (15 juin), cette belle prière qui pourrait être dite d'un même cœur par tous nos frères séparés : « Accordez, Seigneur, à votre Eglise, de ne pas s'enorgueillir, mais de progresser dans l'humilité qui vous plaît, afin que, fuyant tout ce qui est mal, elle accomplisse, dans la liberté de l'amour, toute justice. Par le Christ N.S. [24] ».

G. DEJAIFVE, S. J.

---

23. Cfr notre article *Oecuménisme et Catholica,* dans la *N.R.Th.,* 1953, surtout p. 1040.

24. « Da Ecclesiae tuae, quaesumus Domine... superbe non sapere sed tibi placita humilitate proficere, ut prava despiciens, quaecumque recta sunt, libera exerceat caritate, per Chr. Dom. N. ».

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*